



الحاشية على سائبة
بدر الدين على الاثر والفتنة

بدر الدين ابو العباس بن محمد بن
الغمام الدين الكنتوي

ع ١٦٢٢

رام بود



۱۶۴
۲۸۹۳
مرصودات کل

S T
11387

کتابخانه مولانا عبدالحی بر میرزا ابوالفتح

بسم الله الرحمن الرحيم **والمحمد**

ان اجل الكلام ينطق باللسان وارفع نظمك بها بديان حمد خالق نشير
على الاعيان المظلمة الجود ونورها بافاضته الوجود واجلي ما يدخر لا عظم السعادات
واقوى اسباب يرتقي بها الى معاد الدرجات شكر منعم اعرف المخلوقات
فالحج افضاله ولعمد الكتابات في بحار حسانه ونواله علم الاشياء قبل ان
تكون شيئا ندور افرحهم واعطاهم خلفهم على اتم نظام كان عنده مسطورا
بحمد كل كائن من الموجودات وسج له من في الارض والسموات
فروفر في عرش القدم وابرز المخلوقات **العدم** احد منزه عن الازداد
وتفد سن عمال يلحق به من الازداد **شبهه** كل باطن وصامت بتوحيد
ذاته **ونكلم** من في الكون بجلالة صفاته **توليت** العقول في كبريائه و
وقف دون الوصول الي اكنائه اسماء فكل كل شاكر في مضار شكر
واحد من نعمائه وكلت مطايا الكلبين في سبيل التشاء علم الالان
لقد افاض علي العالمين انواع النعم الحسام واعطاهم ما عن لهم في مصالهم
من الابادي العظام وحض من ينهم افراد نوع جعلهم نسخا جامقة انشاء
ما في العالم الكبير وكما كافيا لم يذر عن اسرار الكائين والمبديع الا وفيه سطر وجعلهم

ملك والملكوت بمرأه عين الانسان واجلسهم لموكا على حذر الع فان خلقهم
في اسن نعوم وخطبهم بانواع التكريم وذاهم في ارسال الرسل الي سبيل
الاسلام ودعاهم الي دار السلام بانابه المملك المنجي من الحلال والحرام
وخصنا من بينهم بعينه سيد الاولين والآخرين اول من باب الشفاعة
المشافعين ارساله للمرسلين اماما للبشرين ختامنا للنوره في الازل
من قبضه الافدس قبوريه عالم الكون قبضه المقدس فناء من قبل
المنه: المخلوق الي الابد من حضرة اله الاحد وكان نبيا بين الروح
والجسد فاضت الافاق مشرقه والديار جمره من بعد ما اسودت الطام
وانطمت نجوم امتهاد الانام ذلك انني خرق سبع السموات العلما
فخرج مكالاسوي وراي عند افقه الاعلى ما راى ارسل بمعجزات باهره
دايات طاهرة بكتاب هو افضل الكتب المنزله وانفي اعجازا من الاعجاز
البحر مما الي الرسل السابقون والانباء السابقون واصطفاه
بالانساك الي الخلق كافة من الالاس والجان فانمحق بمن هداها امار الجود
ولفرد الطغيان اللهم فافض البركات ارسل الصلوة والنحيات كما يحبه
برضاه وسلم عليه سليمان كما في عناده ثم صل علي اله الذين قاموا بالدعاء
علي بصرة الي سبيل الايمان وهدوا ايديهم القويم الي طريق الانبعاث
م من علي من اصطفاهم لصحبهم النبي لا يواردها عمل احد من العالمين و
لا يلبا طاعة من طاعات العابدين الذين منحوا همهم لاعلاء الدين
وبذلوا جهدهم لاقامته شرعه المبين حضوا بانواع الكرامات ووصل اعمالهم علي

ما يغفرهم من الكلاعات حتى لم يزل أحد بالقاف الذهب مثل الأحاديث التي
صاح أريد لاسيما على الأئمة الذين قاموا بالخلافه وفازوا بالآ
مانه فجادوا بأنفسهم وأموالهم لفتح آثار الكفر والطغيان وساسوا بأنواع
السياسات لفتح مآده العصيان فأصبح رياض الدين بمنهم ماضية و
تبارك الإسلام وبعده حتى طلعت شمس الهداية وانحلت آثار الغواية
وجعل الله بهم كلمته عليا وكلمته الذين كفروا السفلى ثم على غيرته الطننين
الذين نبغوا من صفى الكرم ووصفوا في كل مرتبة من مراتب العرفان القدم
ودأبهم الصدق والوفاق وبعضهم علامة الكفر والنفاق ثم على كجبل الأوج
الذي يضر من روضهم وسقى من جداول جنهم المستمد في الأموال بالبادار
اتقوا وقدرة علي رقاب كل ولي وسأل الله أن يفتي يوم القيمة في رتبة
أحبهم وحسن في مودتهم وأن يولي في جوارهم - فيقول العبد الراجي
رحمة رب العالمين والال شفاعته سيد المرسلين صلوات الله وسلامه
عليه وآله وعليهم أجمعين عبد العلي محمد أبو العباس ابن نظام المنة والدين
الانصارى يروي بها الله في جنان راقته وسكنها مقام خلته ان الامور العائنة
من العلوم العقلية وادق الفنون الفلسفية وبه ينور عين البصيرة
الشهيدة وتجلي العلوم القدسية مما بعد الطبيعة محامه قدره بشرة
وخبر الله من رايه عظيمة قد صنفت فيه كتب اسفبه وصحف جزيلة وراى
كنت قد منطت على العمائم وخطت عنى التمايم منابعا سلطانها
ظهر من عظيم برهانه ساحا في تجارته بأعضا والانظار وسافر في بلاديه

يقولون ملامكا بالغت في تحقيق مسأله وبقيت دلاله حتى وصلت غايه
اناله الى بقون فملت مساعي تبعة العاقل الاخفون وتحملت
مكابد السهر في مطالعه وفائده كره تعبيرة وجعلت العين فرزة شرح
المنظر في صحائفه مرة بعد مرة لاسيما كتاب الحواشي القديمة المخطوطة
على اسرار الخفية التي لم تطف على حلها الا بعد مراد من احاد من الرا
ولم يخص على لاله الا بعد مراد من افراد من الماهرين ولعمري انه قد سلك فيها
مراد بعد ما من التحقيق وسفر منها بابع التدقيق قدر كرت جوابه الفرائد في
محو عباراتها وادعت عقود الفوائد في الحائط اشاراتها بيد ان هذا الفن
قد حيت تازة واطارت العفاء العصاره توضع في ابدى لمن فتح عن الدر
بالاصناف وسلكوا سبيل المبل والاعتصاف ووجدت الشرب
مطوية بين السحر الذي اليه صاحب الافق المبين في السمرقاول لعنهم
استعار انه العجينة المخرجة وتبهيها ان الغريبة المعجبة فحسوا مصنفاته في اعلى
واعلى مقام بين ما صنف الاقوام وتخلوا ان منزلة تافوق منازل الى
به اولوا الافهام فعلت لهم يا معشر الاخوال وبا ايها الاصداق من الخلا
لا يغرنكم سلوكه مسلك الشعراء عن ووجه في فقرات السوسطباء وحل
كل ما مضى با شعريه ومقدمات تحلته فانه لطرفي طرفي الملك بين في
الان لا الشراط الذي سلكه الفصل الاوكيا فعندي ما يلفف من
اهوال سمجه وشبهت يرمي بها شياطين نو كوس في سمره فجد الى
ذلك ان اخر رقبه لنا بالكافيا وسفرا وادنا بطلع على مواقع علمها لاطين

ومناشيء يهدي الى سبيل الصواب ويخبر العشر عن اللبابة ويخبر
علمي كحيفات ما سكتها بد البيان وتذيقات لطرب جماعها النقلة
ويكون حذيفة منيرة ثمار الحفيضة البيضاء وجنة مخوفة بالسيجار اصلها نارا
وفخرها في السماء ولكن لقله لصناعتي كنت اقدم رجلا وادخر اخر ي
واقول ابن السبي من اكمه عند توجهه الى العرصة العظم ويكال عظيم المنزلة
رفيع المرتبة الموقف الثاني من كتاب المواقف للنفاضي الامام علي
اسرار الشريعة رافع لواء السنة في اقامة تدبير اهل السنة والجماعة
بناء البدعة في حل عقد شبهات اهل الوجوه السوداء المواقف عضد الملة
والدين رفعة الله تعالى يوم الدين مع شرح جسد المحققين وامام الراشدين
الاجرة الكامل الشجر الفاضل ذو اليد الطولي في العلوم النقلية والعقلية
وصاحب الكعب العلواني القول الحقيقه كوعده مفاخرة لكل اللسان
ولو احضر ما قبله بعد مداد البيان وحل ما يقال فيه ابن رسول الله صلوات
الله عليه واله في النسب والحسب كونه الله في اعلى جناته وتعمده الرحا
في بحر غفرانه هو كتاب جليل الشأن باهر البرهان محبوب علي منالي هو اهل حاصر
الاصول الدلائل بحر وافي ودختر ساف روضة من روضات الجنان
يهدي الى علوم بصع بها الجنان فيه كفاية للناظرين وهداية للمنفعة فيه
بعضي للسالك سبيل السداد وارشاد انه ترس طريق الرشاد وتلو بحانه نفوح
روائح الحنن المنين لطلع الشمس النازغة الوار الذوق من افقه المبين
مطارحاته لقضي على الخصوم لفصل الخطاب انفراد بدره مرشد الى منزل

القصوب في نقره شفاء لسقم العمى والحرمان وفي تحريره نجات عن البغي
والخذلان تطهر من مطامع الواره العلوم المقدسه وتزير في فراويله الوار
المعارف الملكيه قد كشف انصاع عن البكار افكار لم يطعن قبله الس
لاجان وازال الاسرار عن وجوه خرايد لم يكن لها العادي الا الجنان
لذا استنار استنار الشمس على نصف النهار واطارته القبول والدور
الى الاوطار ولفظه او الالباب بالقبول في الاعصار انفتحت الكلمه
انضاء الانام بالامطار مهبات بالشمس لخص اعيان الانسان
وبه يتور بصيرة قلوب الاعيان وبالغيب نماء الاعضاء والابدان وحيوة الا
رواح واسرار الكمل من الانسان واستغل بديار الاماجد والامائل و
خلق به الحواسي الاكابر والافاضل وبلغت من بينها الغاية القصوى وخرج
طبقات السموات العلي حاشية السيد الزاهد المشير في المغارب والمشارق
جاء فضله البني في التدقيق الفائق افاض الله سبحانه عيوب العفوان وانه
ترادى الجبان سلك فيها سلك عرياء وابدع اسلوبا عجيبا قد وضع
البهاء مواضع القاب العلم الاعلى وفتح توابين يحتم انكسبك على
وجه ادنى بديانها وفتح في ايدي جماعة سلكوا سبيل الاعفاف
ولمسا ركوب مطايا الانصاف وانفردوا على خدمه طواير الالفاظ وما
لعمقوا الى بواطن المعاني في نخط من الالحاط وعلقوا بها الحواسي فسودوا
الادراق بلبنة المداد وما فتوا بين السيادة والسواد فلبذا وجهت ذلك
الفرم الى ان احبب ذلك الكتاب بحيث يتودع كحقيق مسائل كل

باب وادخل بلباب ما حفظه المنفذون وارثه بما نصبت الكار والكاراني
بها المتأخرون مشير إلى ما في الحواشي الآخر من الطروح ومصرحاً بما في الآ
المبين والقبسات من الخروج فإن جل الحضايل المحضة بما فيه ليس
والتلبل وكل ولا يلها متعلطات فيها الأقدام تزلزل تفرعن شمعاً ذوال الأصابع
وهو عن كثره قلوب الأوكلاء وليس في أقوالها إلا الخبر وكبره كبرار ولم
بدر أن الله قد ختم علي قلب كل منكر جبار قد ادوع في الفاطمها السلف
فوجب الاجتناب عن الأصحاء إليه على سماع الخلف وكنت فيما مضى
من الزمان وسلف من الأوان علفت في مواضع متفرقة ومقامات
متسنة الحواشي لتحقيق المطالب ومفيد المارب فاروت إلا أن يكون
بعدمه محنواً على ما في تلك التعليقات من وقائق الصناعة وإن
كنت قبل الطاقه والصناعة لكن كان يعوقني عما قصدت أن هذا الزمان
ليس للعلم فيه رواه ولا في جداول رياضته ما نصبت العواصم عظمها
فذكر إلى غير الأهل أموراً حسيماً وصارت بلاغت المدارس الضياع
بل ساكن للفرد من أهل الطغيان وظل أقوام محبون بحصل العلوم من
الفجور انحر وضجكون علي من فام في السجود وأولاد الأرباب الفضل
خالوا ان هؤلاء الصالحون ولم يدروا أنهم يسوا ممن هم عليهم حافظون حل
سعيهم إعلان شعار العتاة وتعام بهم نظرة أهل السعاق لا جري كثير من جوبهم أعان
يتناجون بالانتم والعدوان ويحبون أن يجدوا بما يفعلون من محض بصاعلام الأ
بهات إلى الله سبحانه المشتكي من ربوب الدهر ودي الفنون وانشاءت

الزمين التي منها هذه السمون التي بالها ارباب العلم والكمال من ذوي
البعيد من الضلال حتى اضرب رياض الفضل منحصرة ليس لها نفاذ وعادوا
الاداب من اكد الاشياء ولم ين في بلدة من البلاد للعلم ليس
بقي لبان الدرس تاسيس غير ان الرجا من السجانه ان يفلت الوقت
انما صب بالحين الناصر واليوم العصب بالفضل الحبيب لعل من حمة
الرحمن ان يبدل اصحاب الفصور والعيان باولي المهاراة ولعرفان
وان يخلق مكان الكمال لقاصرين الراسخ الكاملين حد الى ان
بالمعزوم المعهود وانجار العهد الموعود مشبها باذيال اهل الكلف
والشهود مقربا للكلام في تغريب المرام الى ما توصف به الصوفية الكرام
ونطق به مشادة اهل العظام ودرجت ركاب النظر الى مقاصد
وسايل الدلائل والغيت نفيس غابة الاعراب سهل الامور الصعاب
ولم منع الجهد في تحقيق المارب والمقاصد وتخلت فيه المباعث و
للكايد فذه الدورات وان غلب فيها القاصرون فعي ان يخلصهم
المأهرون وان ذمها اليوم الجاهلون فسجدوا الراسخون تالبا للكلام
قولا والرحم ممن هم راحمون ولا تبا من روح الله فانه لا يباس من روح
الله الا القوم الكافرون وتلقاه الاذكياء من الخلال بالقبول الجميل
ويعوس من تنفع به من الاصفياء بالثواب الجميل الملامه سجانة ان تبسر
الاتمام وان لبص ضامه بالاختتام وسايل ومنصرعا بان منفع به الانام وان
يعم نفعه مدارس الافاق الكرام اللهم اجعله بين اللب المتداوله كالشمس

بين الكواكب السيارة واجعله بين الدفاتر الواضحة كما يعيرون النازلة
 من السحب الماطرة واعقر خطبا الى يوم الدين يوم يقوم الرحمن الرقيب
 وعلى الله تقي وبوجهه ونعم الوكيل ونعم المولي ونعم النصير اي باللا
 محض اه اعلم انه قد وقع في تفسير الامور العامة عبارات مضطربة منها
 التفسير المذكور في المتن ويخرج منه الوجوب والعدم والخلق الذي يسمى اصحاب
 العلم بالفاعلية والعدم علي ما هو المشهور كما التزم الشارح المحقق قدس
 سره ان البحث من هذه الامور كنظر ادنيه ومنها التفسير المذكور في الشرح
 وهذا يشمل الامور المذكورة فاذن لم يبق بين التعريفين تمازج ويطرح
 في الرصد الخامس ان التعريف الثاني يشمل ومنها ما يشمل جميع الموجودات
 على الاطلاق او على التقابل وعندي ان لفظ المفهومات الواقعة في التعريف
 المذكور في الشرح اريد به الموجودات فهذا يعقبة ذاك ومنها ما يشمل جميع الموجودات
 او اكثر وفي بعض الكتب وقع بدل الموجودات لفظ المفهومات ولعل المراد
 بالتالي الاول وانت لا يذم عليك ان هذا التعريف محالا محصل له لان
 لفظ الاكثر يطبق على الزايد على النصف ولما لم يكن العلم البشري حاصر الانواع
 الموجودات فضلا عن استحصالها فلا يعلم النصف او الاكثر فلا يصح الحكم علي
 ما مفهوم بانه شامل الاكثر من النصف وان اريد بالانتماء لا بحجبه عند
 العدد فالامور الخاصة المتساوية للجواهر كلها المحضه يدخل في الامر العام بالانتماء
 انها شاملة لانتم الموجودات اي غير المحصور تحت عدد معلوم وبعضهم قالوا
 المراد اما الموجودات الاقسام الثلاثة التي هي الجواهر والعرض والموجب

فالمراد من الشامل للموجودات الشامل للاقسام الثلاثة ومن الشامل للأكثر
الشامل للثلاثين منها فالمراد بالتفسير الى الاول ومنها ما وقع في مخرج حكمه العيني
ما يشمل المجزوء والمادي وهذا التفسير اوفق بنسب الفلاسفة حيث استوا
البحث عن الماديات بالطبعي وعن المفارقات المحضة بالتوحيدات الالهية
بالمعنى الاحض وعما يوجد في المادة من دون حاجته بل يصح تجريدها في الوجود
سموية بالفلسفة الاولى وبعض المدة ضروريا بالامور العامة ثم اعلم ان المراد
بالموصول في التعرف الاول بل التعريفات كلها الاعراض الذاتية فان
العرض الغريب لا يعد في التعرف عارضا فحصل رسم الامر العام العرض
الذي الذي يشمل الثلاثة المدورات او الاثنين شمول العرض الذاتي
فالامر العام ما يكون عرضا ذاتيا للثلاثة او الاثنين فخرج الصفات السبع كلها
والكانت من الاعراض الذاتية للواجب لكنها اعراض غريبة للجوهر كونها
عارضة له بواسطة امراض وهو الجوهر المجزوء والجوهر والروح وكذا الكلام المنفصل
واما الكم المنفصل فانظروا انه داخل في الامور العامة ومحموت عنها البصر والكان
بعض مسايله تورده في الامور الخاصة البصر لبعض المناسبات وللا باس فيذكر
بعض مساييل الفن غي في اخر بعض المناسبات الاثري ان الشيخ
ياور ويبحث الدهر والسرد في بحث الزمان في الطبيعي انت
تعلم ان المتبادر منه انه لعل المراد بالجمول المحمول بالطبع وبالموضوع
الموضوع بالطبع فان من المفهومات باحضها ان يقع محولة فان او
محمول البصر الفضية على وفق الطبع والنظم الطبيعي وان عكس يجعل

تلك المقدمات موضوعات صار النظم غير طبعي كذا حقق الشيخ عند اثبات
عدم الغشبية عن الكل الثاني والثالث بالاول ولا يخفى ان المندرج
تحت مفهوم لا يكون محمولا بالطبع بل موضوعا بخلاف المندرج فيه فحاصل
الرسم ان الامر العام ما يكون من احوال الثلاثة او الاثنين اي يكون
مندرجا فيها ولا يكون موضوعا مندرجا ووجه التبادر ان العرض لا يطلق
فيه على المندرج انه حال محض او مشترك فلا تقابل لزيد انه حال للكتاب
ولا الانسان انه حال للحيوان ولما كان هذا توهم ان الشيخ يطلق لفظ
العرض على الكتاب ولا الانسان في حال للحيوان ولما كان هذا توهم
ان الشيخ اطلق لفظ العرض على الوجود فالوجود اذن عرض مندرج فيه فلا يصح
قوله والوجود والامكان او يخرج عن الامر العام بهذا التبادر وفيه في الحاشية
بقوله فيما وقع في تعليلات الشيخ من اطلاق العرض على الوجود فهو بمعنى العارض
سطه لا بالمعنى المشهور اي الموجود في الموضوع وسحق بفعل كلام الشيخ ويخففه
الثالث انه تعالى ويمكن ان يفهم المراد بالمحمول محمول العلم لا محمول القضية
فالحاصل ان الامر العام محمول العلم والواجب والجوهر والعرض موضوع
اي بحيث عن اعراضه الذاتية وانت لا تخفى عليك ان انواع الموضوع
موضوعات في العلم لا محمولات فيلزم منه ايضا ان لا يكون الامر العام
نوعا مندرجا تحت تلك الاقسام بل يكون احوالا فقط لكن برودة انه ان
اريد بغير الموضوع عنه عن الامور العامة لغير الموضوع عنه بعين الامور العامة
قطاير ان الامور العامة موضوعات كما سيجي وان اريد بغير الموضوع عنه

العلم الالهي الذي بذل النفس بعض منه فبقية انه يلزم ح اشتراط الموضوع للعلم الالهي
على فليزم خروج الموجود الذي هو موضوع للعلم الالهي ثم بما ذكرنا اندفع ما يورد
نفي الموضوع عنه واثبات المحمولية لا يكاد يصح فان كل موضوع يصبر محمولا
في العكس والعكس لازم للفرض وجه الاندفاع ان العكس يصبر موضوع
الفرض محمولا لا ما هو موضوع بالطبع محمولا بالطبع فان رب فرضه يخرج عن
النظم الطبيعي بالعكس وكذا يندفع ما يورد ان التبادر لو سلم فانما لم
تبادر ان ما يكون محمولا على شئ ومتبادلا له لا يصبر موضوعا لكنه لا يخرج
الصفات السبع فانها انما يدخل ويخرج في العرض ولا يصبر موضوعا له ولا
موضوعا للموجب والجمهور لا نافذ فيما يقال ان الاختصاص سلبا وثوبا
وكذا التبادل لا يجري الى مفعول الا والمخفض والمتبادل خارجان
عنه عرفا فثبت الامر العام خارج عن الالفاظ الثلاثة من جهة التبادر
العرفي وكذا يندفع ايضا ما يقال ان الامر العام عارض لافراد الالفاظ
الثلاثة لان المسائل كليات فلانها في عروض مفهوم العرض شئ
ان لا يكون من الامر العام اولا باس في ان يعرض العرض لمفاهيم الصفات
وتكون هي صادقة على افراد الالفاظ الثلاثة وذلك لانها بما ان
مثل هذه العبارة في المقام الخطابي تبادر منها عدم اندراج الامر العام
تحت الالفاظ الثلاثة وعدم الموضوعية لا للتساوي العقلي بين الموضوع
والمحمولة وبعضهم وافقنا في ان المراد بالمحمول المحمول بالطبع الموضوع
الموضوع بالطبع لكن قال المراد ان الامر العام يجب ان يكون حالا

والمحمول بالبطع وهذا الحلول اما بالنسبة الى معانيهم الاقسام الثلاثة او
بالنسبة الى الواقع عنوانها كما في المحصورات ولا يجوز الثاني
لان افراد الاقسام والامور العامة واحدة فلما يصح جعل الاقسام
عنوانات كذلك يصح جعل الامر العام عنوانا فما بال الاولى صارت
موضوعات بالبطع ودين الثانية فجب الاول والواقع كذلك لان
مفاهيم الاقسام الثلاثة عرض لها الوجود والعلنة والوحدة وغيرها
ولم يعرض مفاهيمها بالامور العامة فثبت ان الامور العامة عوارض لمفاهيمها
الاقسام الثلاثة فتكون محمولة عليها بالبطع فحصل الكلام انه يجب
في الامر العام كونه عارضا ومحمولا بالبطع على مفاهيم الاقسام وفي
كونه موضوعا والامور التي عدل من الامر العام كذلك والصفات السبع
والكم لقبية ليست كذلك لان شيئا منها ليس عارضا لمفاهيم الاقسام
فيكون هذه الاشياء موضوعات بالبطع ومفهوم العرض حالها ومحمولا
بالبطع فكيف يكون امور عامة قد اخرجت الصفات وغيرها ان هذه
الاشياء ليست عوارض لمفاهيم الاقسام وعلى ان مفهوم العرض
عارض لا اقسامه غير ذاتي لها لا مجرد ان هذه الاشياء اقسام العرض
وانت لا يذنب عليك ما فيه من الاخلال اما اوله فلا ان تور كما به
جعل الاقسام عنوانات للموضوع اه ممنوع بل بعض المفاهيم لطاقتها
بلاسم جعلها محمولات لمتر كلف حقق الشيخ ان كبرى الشكل الثاني اذا
عكست يمكن ان يصبر ما هو محمول بالبطع موضوعا وما هو موضوع بالبطع محمولا

فلا يبقى القضية على بنيتها كبرى الثاني محصورة بلا شك ففي المحصورة الضم
احدى الطرفين موضوع اى عنوان له بالطبع والطرف الاخر محمول
بالطبع واما ثانيا فلان قوله والواقع كذلك اه غير صحيح لان مفهوم العلم
غير عارض لمفهوم الواجب او هذا المفهوم الاعتبارى بسبب علته ليس
وكذا مفهوم التقدم لا يعرضه وكذا مفهوم التقدم وكذا المعلول لئلا والامكان
غير عارضين لمفهوم العرض عند من يعبر فيه الوجود الخارجى فيها كما يظهر
من كلام المصنف واما ثانيا فلان كلامه بول الى ان المحمول بالطبع هو العارض
والموضوع بالطبع هو العرض ولا يصبر العارض معرضا ولا المعرض
عارضاً ونسبته ان اريد او بالعارض الخارج المحمول فبذه المقدمة
غير صحيحة لان الكانبي كما انه عارض الالف ان اى عارض محمول كذلك
الالف ان عارض له اى خارج محمول وان اريد بالعارض المحمول
استغناء فمختص تعريف الامور العامة بالمبادى وتخرج المشتقات
قاطبة نحو المثبتة والعلة والمعلول الا ان يراد من العارض ما يكون
تعبيراً عما به او محمولا بالاشتقاق لكن فهم يد من المحمول بالطبع
بعد هذا فابل. وما استشهد ان الكثرة اشارة الى اشكال وجواب
تقرير الاشكال الكثرة نفس الكم المنفصل بناء على لفظ الجرد الصورى
والكم المنفصل عرض فالكثرة عرض مع انه من الامور العامة وتقرير
اجواب ان الكم المنفصل على تقدير عدم شمله على الجرد الصورى ليس
عبارة عن نفس الكثرة بل عن الوحدات معروضة للثبوت الواحدانية

فالعدد حقيقته واحدة مندرج تحت الكم واما الكثرة فعبارة عن الوحدانية
 الصرفة من دون اعتبار الابهة لاعدادها ودخولها في الكثرة ليست بوجودها
 واحدا بل بوجودات ولا يدرج تحت مني من المقولات فلا يكون جوهر
 ولا عرضا فافهم ولا يتوهم مثل ما يتوهم ان عرض الابهة اي دخل له في الابهة
 ندرج تحت مقولة فان الذاتيات لا تخلف صدقها بعروض عارض
 وكذا لا يتوهم مثل ما قبل الكثرة والعدد متجانس بالذات والتعارف
 هو بالاعتبار فلو كان العدد كما كان الكثرة ايضا كما ذلك لان المتلازمة
 ممنوعة الا نرى ان الابهة شرط لا اي المجردة ومن حيث هي اي ^{المطلقة}
 متحدان بالذات وتعارفان بالاعتبار مع ان الثاني من السمات
 في نفس الامر داخل تحت مقولة والاولى من التسميات غروا حلة
 تحت مقولة اصلا وكذا ايضا الكثرة المحضة ليس لها وحدة ولا حقيقته
 محصلة احدته في تدرج تحت مقولة فندبر للبيان لا لبطال كنه العدد وبيان
 تناقض وهو انه لو كان العدد كما في فصل لان في ما لا فصل له لا حصيل له
 فله حد موقوف من جنس وفصل والوحدات ايضا كانه في لغوية
 فجميع الوحدات حد اخر مركب من الاجزاء الخارجة عن الابهة المحمولة فذلك
 الحد انما متحدان بالذات وذلك لا يصح لان الوحدات ان كانت متحدات
 الجنس فابن الجزء المحاذي للفصل وان كانت متحدات الفصل فابن الجزء
 المحاذي للجنس واما متعارفان بالذات فالحقيقة واحدة عدان بل حقيقته
 فاذل ليس له جنس فلا يدرج تحت الكم المقولة ومنها كلام اخر هو ان

الوحدة كالتفقه او امر سلبى غير داخل تحت شئ من المقولات فالعدد اما مجموع
الصفات او مجموع السلبات فمن ابن الكمية خصوصا من مذمبهم ان ما هو داخل
تحت مقول لا يقوم بمقوله اخرى وقد حاكم البعض بانه ان دخل الجزء الصوري
يقوم حقيقه الكمية والا فلا يكون كما في السلبى لان دخول الجزء الصوري
لا يدفع الايراد المذكور لان مجموع السلبات والهنى سلبى ومجموع الصفات
والهنى كيف لا يصير كما بالذات واعترض بعض الاعلام على هذه المحالته في
حواشيه على شرح العقايد الجلالية بان الجنس بازا او اعمادي والجزء المادي
فيها الوحدات وهي غير قابلة لاخذ الجنس فريادة الجزء الصوري الذي
يخدا الفصل لاغنى في اخذ الجنس كيف وقد قرر عندهم ان الماخوذة لا
تشرط شئ هو الجنس والجنس الماخوذة بشرط لا هو المادة فالجنس والمادة
منه ان حقيقه وبالذات فلا يكون المادة من مقولة والجنس من مقولة
اخرى **قدرت قوله** وهذا يدفع ان التعريف اه حاصل الايراد ان
التعريف منقوص بالصفات السبعة بشمولها للجوهر والواجب وبالكم ومنه
تشمولها للجوهر والعرض المشمول المنفصل فظاهر واما الشمول المنفصل فعند القائلين
به بناء على صحة قيام العرض بالعرض كما هو الحق فتأمل فيه قال في الحاشية
قد يجاب عنه ان الامر العام يجب ان يحقق في كل فرد من الثلثة او الاربعة وهذه
الامور ليست كذلك **وتعرف** ان هذا الجواب ليس بصواب انني ولغيري
جواب المحض به ان هذه المذكورات تخرج بما مر في التبادر فان هذه الامور
مندرجة تحت العرض وموضوعات له اعلم ان هذا الجواب انما يتم لو

ان الصفات السبعة مطلقا مندرج تحت العرض والظاهر ان الامر ليس
 كذلك لان صفات البار يجب ان لا سلطان له وبربرانه قد نفي عند عامة المتكلمين
 والجوهر والعرض من اقسام الحادث عندهم والقديم لا يكون جوهر او
 عرضا البته عندهم سواء كانت هذه المطلقه ذاتية لما تحتها او عرضية
 بخروجها عن اهل المطلق داخل في احد القسمين والخاص خارج عنهما
 بحيث لا يصدق عليه شي منهما ولو صدق عرضيا واما عند اهل التحقيق
 من المتأخرين القائلين يكون الصفات عين الذات فلا شبهة
 في ان المطلق النازل للصفات القديمة والحادثه لا يجمع اندراج
 تحت العرض واللازم اندراج الذات تحت العباد وبالله وما قبل ان
 تقوم ضموا العرض الى المقولات ثم مقوله الكلف الى الكيفية النفسانية
 وغير ثم الكيفية النفسانية الى الحيوة والعلم والارادة وغير ثم عرفوا
 كل واحد منهما ثم اوردوا نقوضا بخروج الصفات القديمة عن بعض التعريفات
 وبخروج الحادثه عن البعض الاخر فعلم منه ان الحيوة المشتركة والعلم
 المشترك معرف في قسم من الكيفية النفسانية التي هي قسم من
 الكلف فيكون الحيوة والعلم المشتركان كيفا فيكون عرضا وانما هم
 بنوا احكاما مشتركة ومختلفة فعلم ان مرادهم القدر المشترك فقيدهم
 في محو في جعل مطلق الكيفية النفسانية قسما من الكلف كما في محو
 في النسبة بل قسم الكلف انما هو الكيفية النفسانية الحادثه والتعريف ليس
 لها بل للمطلق المفهوم في ضمن هذا المفيد وهذا لا يوجب كون المطلق عرضا

عن لقب المطلق والمنجب عنه لا يوجب كونه داخل تحت العرض لا سيما عند
من نزع ان البحث عن المطلق انما هو على سبيل المبدئية لا على انها من سبيل
والدليل الاول على انهم ساءحو في تقسيم الكيف الى مطلق والتفاني
او تفسيها الى مطلق الحيوة وغيره فمقتضى ذلك في مواضع غير عديدة بان
الصفات القديمة لا حلول فيها ولا عرضية لها وفي بحث نزعها المبدأ
الا على نزعها من جناب البار تعالى من ان يقوم به العرض حتى عده قوم
تساقط سبيل العقائد الدينية فثبت ولا يخطئ ثم اعلم ان الذي نظر
من كلام القوم ان الامور الانتراعية ليست اعراضا ولا جواهر وعند
اعراض فالفرق بين الامور العامة والعدد الانتراعي والاضافة
الانتراعية حكيم فعندهم الاخير ان البعض خارجان عن العرض وعند
معنى ان يدخل الامور العامة وان كان بكرة فيما بعد وسنكلم عليه
فانظر معناه وقد يجازي بان كونها من الامور العامة او
ان الصفات السبعة والكم تقسم من الامور العامة فلا نقص بدخولها
وانما لم يبحث في فن الامور العامة لانه لم يتعلق بها العرض العلية على
وجه العموم وكونها من الامور العامة لا يقتضي ان يبحث عنها في هذا
البحث في الفن متخوف على تعلق عرض الفن بها ولو اقتصرت في الجواب
على ان كل مسألة من فن لا يجب ان يورد في ذلك الفن بل الغاية صحة
ايرادها فيه كيف وقد يذكر بعض سبيل الفن لبعض المناسبات في
فن اخر لا نرى ان الشرح اورد كثيرا من مسائل الالهية في الطبيعي

الدر والسر في الزمان لم توجه اليه القبل والقال حتى يجابح الى الشكاف
الباردة فافهم **قوله** وكيفية ان في الامور العامة انه اعلم ان المحقق الدوالي
رحمة الله بعد ما اجاب بهذا الجواب قال لكن في عدم تعلق العرض العلمي
المفيد به بالبحث عن الصفات السبعة على وجه العموم نظر او انت قد
علمت ان محصل الجواب التام كونها من الامور العامة وعدم وجود
ايراد كل سلة من فن في فن وحدوث عدم تعلق العرض العلمي على وجه
العموم انما كان بيانا لتلك عدم ايراد هذه المسائل في هذا الفن فلما نظر
هذا النظر لاصل اجواب فافهم والمخبر به ايراد ان يدفع هذا النظر وحاصل
مقالته ان وجه العموم له معنيان الاول شموله لكل قسم او الاثنين منها
ووجوده فيه الثاني حسبه نفسها من دون التخصيص بقسم خاص وفي
وفي من الامور العامة انما يجب عن الاحوال ان شاملة على وجه العموم
بالمعنى الاول والمحقق في الصفات السبعة والكم بقسم وجه العموم بالمعنى
الثاني هذا محصل اجواب ان كونها من الامور العامة لا يقتضي ان يجب
عليها مطلقا في مقابل انما يجب فيها من حسبه شمولها الاسم وملاحظتها
عند البحث واما لم يلاحظ فيه حسبه الشمول بل يجب عنه اما على اختصاص
لقسم او بحث عن نفسها من دون تخصيص لقسم لا يلاحظ العموم بل
بحسبه اخرى كما انه يجب عن الكم في الاعراض كونه قسما منه او عن الصفات
لكونها كيفيات مخصوصة فلا يورد في الامور العامة بل في الامور الخاصة
وعلى هذا لا يرد انه اذا اعتبر ملاحظته الشمول في الامور العامة فيجب ملاحظته

الاختصاص بقسم في الامور الخاصة فحيث لا يورد الايجاب بوجه العموم
بالنحو الثاني لا في الامور العامة ولا في الامور الخاصة لان ملاحظة الشمول
بالنحو الاول في الامور العامة انما لغرض عدم اعتبارها على هذا الوجه في
الامور الخاصة لا اعتبار اختصاص بقسم فلا يظهر منه الملازمة وجهه ما
ذكره لا يزدق فواطر ادبي البصائر فان كل ما يجعل محمولا للوجود في المسائل
يجعل مثله محمولا للصفات في مسائلها كالبدية والاشتراف والزيادة
في الممكن والعنفة في الواجب او الزيادة فيها والافقار وغير ما فيها
وجه ايراد مسائل الوجود في الامور العامة وتعلق العرض بها على وجه
العموم بالمعنى الاول دون مسائل الصفات ومع لا يظهر وجهه الا
التحكم وخصوصا من تدبر ان حسيات الموضوع انما هي في نظر الباحث
تفيد البحث او تعليلها وتفيد البحث او تعليلها انما تصور برعاية الحسنة
في البرهان بان اقيم تلك الحسنة ومن جهة ترتيب العامة من الفن
على بعض الابحاث دون بعض ونحو ذلك ولا يظهر منها الفارق شيء
ما ذكر فلم ينب في هذا الباحث في ايراد بعض المباحث دون البعض
غير التحكم لان ملاحظة حسيات الشمول ممكنة في الصورتين وترتيب الغائية
التي هي الاعانة على معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته محقق بالبحث على
العموم بهذا الوجه البصر بل ترتيب هذه على البحث على هذا الوجه اظهر من
ترتيبها على البحث عنها القدر الكونيها من اقسام العرض كما لا يخفى على
ذي فطانت ثم قيل فيها ان البحث عن الصفات على وجه العموم

لم يوجد اصلا فانه انما بحث في الاعراض عنها من جهة كونها عارضة للجوهر بل عن
 خصوص قسم العارض لانه انما بحث عن الصفات النفسانية ليست
 صفة نفسانية الا القسم الخاص العارض لذوات الانفس وفي الايهما
 انما بحث عن القسم الواقع صفة للواجب بل مجده ووسع رحمته فلا توجد
 النظر في ان يتكلف للجواب وهذا الكلام انما صدر عن القائل عن غفلة
 عظيمة فان المسائل الصفات المذكورة في مباحث الاعراض انما انبثت
 فيها الاحوالات العامة بل بعض الاحوال الموردة هناك لا يصح بثبوته خصوص
 القسم العارض للحادث ومن له ريبه فيما ذكرنا فليطالع تلك المباحث
 بل لعل القائل انما دفع فيما دفع لما راي المحقق الدواني رد او رد على الجواب
 بان الكم يقسم بحث عنه في الاعراض على وجه العموم فاجاب بان البحث
 هناك على سبيل المبدئية فان معظم الحاجة عن البحث عنه على هذا الوجه
 قد اندفعت بالبحث عن الكثرة ولم يبق الا شي غليل من ذلك فذكر هناك
 على وجه المبدئية لئلا تشبه البحث بحسب القائل ان هذا المحقق لما اورد
 في الكم واجاب دون الصفات علم ان البحث لم يوجد بهذا الوجه اي
 على وجه العموم بهذا الا لما كان لافراد الكم بالايراد والاعجاب به وجه ولعل هذا
 من سوء فهم القائل فان المحقق الدواني رحمه الله نعم اولا اشار الى رد
 والنظر على الصفات السبعة ولما راي قوة النظر فيما يكون مباحثها العامة
 الموردة في مباحث الاعراض كثيرة فذلك المباحث مثل مباحث
 الوجود او اريد ودعوى عدم العرض بها بالذات بل على سبيل المبدئية

لما تجلو عن كدر لم يقصده الا جانبته وافرد الكلم بذرا الا براد والاجانبه فندبر
صاوقا اعلم ان المحقق الدوالي رحمه الله تعالى فرر الكلام بوجه آخر هو ان
الامور العامة هي المستفادات فالامر العام المنكسر دون الكلم والمجوز
في الاعراض الكلم دون المنكسر ولعله لم يذرا الصفات الكلاعية المقابلة
ونذا محقق مصر على اخراج المبادي عن الامور العامة وسيعلم المحقق في ذلك
الله تعالى اعجبني قوله السب من المستبين ان للمبادي احكاما نظرية قال
ازاد الباحت البحث عنها واقامه البرهان عليها من دون ارجاعها
الي المستفادات هي اي فن بحث لا يها قد خرجت عن هذا الفن ^{البحث}
واجنيه ولا جواب بالضرورة وقد اخرجها هذا المحقق رة عن الاعراض للونها
انواعها وانتم ارام عدم جواز البحث عن بعض الواقعات في
فنون الكلام واحكمه بعبد محض وانتم ارام من دون لزوم **فندبر قوله**
واعلم انه لو جعل التعريف لفظا اده كخفيف انهم لا فرروا المباحث
في علم الكلام ووضعوا الباب فوضعوا البواب في المقصود مما يتعلق
بذات المبدأ وصفاته والنبوات والمعاد وما يتعلق به كالامانة ود
البواب فيما له دخل في المقصود فوضعوا البواب الجوهري والعرض في الامور
التي هي غير داخله في تلك الابواب وقد تعلق الغرض العلية بها فوضعوا
عليها اسم الامور العامة ووضعوا لها بابا على حدة وهذه الامور كانت معلومة
غير محتاجة الي التعريف لكن كان هذا الاسم موضوعا في عرف الفلاسفة
لاحوال الجسم ان الله يقسمه من الفلك والعرض الفروفا والاطلق بذرا الاسم

اشبه المبراد ففسر والفير القطب بالاختصاص لو اصد من اتسام الموجود بصير
الامتناع عن الامور العامة المجتث عنها في الطبيعات وح لا يزدان
تعريف الموضوع في مصدر الفن انما يكون لتتميم الموضوع عما عداه واذا اورد
الاعم لا يحصل العوض وما قبل ان المفصل الامتناع عن بعض الامور الخاصة
وهو ما اعتبر فيه المحض لا بدفع هذا الورد وفافهم في احوال جوار
التعريف اللفظي بالاعم ولم يخورده بالاخص فلعل وجهه ان الاخص فرد الاعم
فهو شامل له ودون الاخص فيمكن ان يضيف بالاعم الى الاخص ودون العكس
انتهى اعلم ان هذا النقل لم يوجد من ثقات فن المنطق بل الذي يظهر من
كلامهم عدم استراطه في مما استرطبه التعريف الحقيقي في التعريف اللفظي
من الطرد والعكس فهذا اطلاق بعيد انه يجوز بالاخص والاعم كليهما ثم ما ذكر
من الوجه البصر لانهم فانه عنده ليس العرف الا انه الثقات لصلاح الاخص
له واما علي راي القوم من كون العرف علة معدة للمعرف فالامر ظاهر وعلي
فما يظنهم العوض من التعريف اللفظي احضار صورة المعروف ومنه المن
ان حصول بعض الافراد التي قد يعيد الذهن لملاحظة الشيء فيجوز بالاخص
كما يجوز بالاعم وقد استدل علي عدم الجواز بالاخص بكونه اخص من الاعم و
فيه ان الخفاء غير مانع في اللفظي البصر فان حصول الاخص قد يعيد حصول
الاجلي لكون اللفظ الموضوع بازائه اظهر دلالة من اللفظ الموضوع بازائه
الاجلي يعارض الاستراك ونحوه فتدبر في فان الامور العامة لا يجب
ان يخفى اه قيل لم يدع الشارح المحقق قد كسره ان الوحدة عارضة لكل

فرد من أفراد الثلاثة بل انما يدعي شمولها لكل موجود والذي يظهر من كلام المحقق
انه لا يجب شمول الافراد المعدومة فلم يثبت النسخ وانت لا تدين عليك
ان مقصودهم من ذلك ان الامور العامة لا يجب شمولها لكل فرد من افراد
الثلاثة او الاثنين بل يكفي للشمول للبعض فانما شموله الافراد الموجودة
كلما يميزه لكن بين عدم الشمول بان الافراد كلها في الفردية سواء كانت مملو
جب شمولها لوجب للجميع والثاني باطل فزوج الامكان نعم في الكلام في الدليل
كما يستنتج **قوله** انما من كل واحد بعض افراده مشع قد نقل منها حاشيتين الاولى
قوله بيان ذلك ان الكلام الواجب والجوهر والعرض بعض افراده مشع فتركب
الباري والجوهر الموجود في موضوع والعرض الذي موجودة لاني موضوع وكذا
في كل كلي فرض خلوه عما يلزم المهية وما في كلام الحاشية سنبطل ان
الله تعالى وانت لا تدين عليك انه قد حقق الله المحقق قد كسره
ان فرد الكل بالصدق عليه الكل في نفس الامر بالفعل او بالامكان ومن
البيان ان تركيب الباري عز وجل لا يصدق عليه الواجب في نفس الامر
لا الجوهر على الجوهر الموجود في الموضوع ولا العرض وعلى العرض الموجود لا
في الموضوع وكذا لا يصدق كلي اصلا على ما تجلو عن لازم المهية فالامور المذكورة
نسبت افراد الواحد من الثلاثة فعدم صدق الامكان عليها غير ضروري
يدعي شمول الامور العامة لجميع افراد الثلاثة فانما يدعي شمولها لما هو فرداها
في نفس الامر وهذا ظاهر ومن هنا يظهر في قوله وكخصيص الافراد بالموجود
تختلف فانه لا يخص بها ثم مع قطع النظر عما ذكر التخصيص بالافراد الموجودة

فروبي لان المصاهرة لا يعرف الامور العامة بما لا يختص بها واحد من الواجب والمحذور
والعرض بل قال بما لا يختص بها واحد من اقسام الموجود التي هي الواجب والمحذور
والعرض ولا شك ان المحذور المعدوم والعرض المعدوم وكذا اسمها ليست
من اقسام الموجود وكذا ان الشامل للموجود والمعدوم فعبارة المصاهرة نص على
ان الامور العامة بما لا يختص بالواجب الموجود والمحذور والعرض الموجود
وج لو وجب الشمول لجميع الافراد لوجب الشمول الافراد الموجودة لا غير قائم
واورد وجه اخر هو ان التخصيص بالافراد الموجودة في صدق الكللي على
الافراد والكان فكلفا ونحن نساعدكم عليه لكن بمحض اقسام الثلاثة
في صدق الامور العامة بالموجودة بسبب تكلفا فان الامور العامة اعراض
ذاتية للموجود المطلق الذي هو موضوع الفتن وشمول العرض الذاتي انما يفر
لافراد الموضوع بل لا يصح ان يكون شمول منه وتعلقه اراد من قوله من موضوع
الفتن الا ان يفتن الامور العامة فن منه وال اراد به من فن الكلام فتبين
على نذيب البعض والا فالمنزلة وذهب الى ان موضوع الكلام المفهوم
وهو ظهر ان المتكلم انما يتحدث عن الامور العقلية التي سوى المبدء وصفاته
واعراضها لا يقع في الامور الدنيوية والكان لتعاينها والتفكير كما يكون بمعرفة
احوال الموجودات كذلك يكون بمعرفة احوال المعدومات كنبوت المعدوم
وعدمه وصحة عوده وامتناعه وغير ذلك ثم فيه شيء فان غايته ما لم يسلم
انه في مطلق العرض الذاتي بغير الشمول لا افراد الموضوع ولا يلزم منه اعتبار
شمولها بها فقط بل يجوز شمولها بها وبغيره ولا من اعتبار شمول خصوص الامور

لعمامة اعتبار شمولها لافراد الموجود فقط بل يجوز ان يعتبر في خصوص بعض
الاعراض الذاتية العموم لافراد الموضوع ولافراد غيره لالا لاجل كونها اعراضا ذاتية
بل لا مراعى عرض واما قوله بل لا يصح ان يكون شمول فهو معنى على ما استظهر في اقواله
بعض الناس ان العرض الذاتي يجب ان يكون مساويا لما هو عرض والى ذلك
خلاف المحقق وخلاف ما ذهب اليه المحققين كما بين في موضعه فانهم
في الحاشية الاخرى وايضا في تلك القول التعريف الكان على راي المتكلمين
يلزم على ذلك التقدير ان يكون الوجود من الامور العامة اشياء الاقسام الثلاثة
لان الكم مطر والاعراض النسبة كلها عندهم ليست موجودة والكان على راي
الحكام يلزم على ذلك التقدير ان لا يكون الوجود خارجا عنها لان الكم المنفصل
والاعراض النسبة كلها عندهم ليست موجودة في الخارج كما صرحوا به وخصيص
الموجود العرض بالوجودين يكلف وبالجملة القول بانه يجب في الامور
بحققة في كل فرد من الثلاثة او الاثنين قول خال عن التخصيص انتهى عدم شمول
الوجود الكم المنفصل غير صار لان الكم المنفصل عند المتكلمين من المستحيلات
فليس هو فرد للعرض النسبة لان العرض لا يصيد عليه في نفس الامر فلا وليا
ان نقصر على الكم المنفصل والاعراض النسبة فانها امور واقعية لو كانت
من افراد كلي كانت افراد واقعية وصدق عليها الكلي في نفس الامر
واخراج هذه الافراد بعد فرض صدق العرض عليها يكلف بين كائن يعبر
فيه نظرا الى ذلك ولا فلان هذا الكلام انما يتم لو كان العدد والاعراض النسبة
اعراضا وانظم انهم لا يعيدون الامور الاخرى عندهم من الاعراض وانما فانها

مني على كون الوجود من الامور العامة ويجوز ان يكون الوجود المحدود من الامور
 العامة الوجود الاظم من الوجود بنفسه ومثله والحيث من الوجود بنفسه
 لكونه نوعا من الوجود بل الثاني يدل على الوجود بنفسه والوجود الاظم كانه من
 الامور العامة نعم خصوص الوجود بنفسه وانما حيث عنه حيث لا من
 النوع فافهم ثم اعلم ان النزود الذي وقع منه بين مذيب المتكلمين و
 الفلاسفة يدل على ان تعريف الامور العامة بهذا الوجه مسلم عند الكل
 وقد عرفت انه غير مناسب لمذيب الفلاسفة الا ان التفات لم ينفوا
 خلافا في اصطلاح واليه اعلم بحال عبارة **وتقول** في الحاشية الاولى و
 استدلال المحقق البدائي به على ذلك بانهم جعلوا العلنية مما شتر
 فيه الثلثة وعدم شمولها لجميع افراد الجوهر والعرض بين الالهة لو وجدت في
 الجميع لكان كل واحد من الافراد علته لعلول وتلك المعلومات الحاصلة
 من كل واحد من الافراد لا يخلو من ان يكون جوهر او عرضا وقبل الكلام
 اليه يلزم منه عدم نهاي الافراد وهو باطل عند المتكلمين وانما تعلم ان
 المتكلمين ما يكون لعدم النهاي بمعنى لا ينفك عن حد وحيث يمكن شمول
 العلنية لجميع افراد الجوهر والعرض كما لا يخفى انتهى واعلم ان الاستدلال
 بهذا الوجه نقل عن المحقق البدائي به في حاشية الحاشية القديمة واما
 في الحاشية القديمة فقد قال شمول العلنية لجميع افراد الجوهر والعرض غير
 وانما قال على مذيب المتكلمين اما لان الكلام في تعريف المتكلمين
 او لانه لا يلزم التسلسل في المجتمعات فلا حلف عند الفلاسفة

ومشي كلام المحقق في ان الكلام في مطلق العلوية وادور عليه بوجوده اخرى
منها ان مجموع كل اثنين او ثلثة امر موجود ووجوده اجزائه وكل واحد
من الاحاد جزء وعلته فقد شمل العلوية لكل واحد واما المجموع فلما كان منهية
واعتياريه ووحدة يخص الاجتماع لم يدخل تحت واحد من الجوهر والعرض
فانها من اقسام الموجود الواحد ومنها ان فردا من الجوهر والعرض
علته فردا المفرد المعلول علته للعلية من جهة اخرى ويكون الافراد متساوية
ووقع بان هذه العلوية والمعلولية يرجع اليها المحتسبات واما نفس
الفرد والمعلول لا يمكن ان يكون علته لنفس الفرد والعلية فلا بد له من
معلول اما صفة فامية بالعلية او غير ما يخرج الكلام اليه واما ما قيل لم لا يجوز
يكون شي على شئ بسبب الهنية ومعلولا بسبب الخصبة كما في البيوت
والصورة ففيه ان هذا الشخص اما فرد للجوهر والعرض وكل منهما علته على
هذا التقدير ثم ان المحقق الدواني رحمه الله قد استدل الفخر على عدم وجوب
الشمول للجميع بالكثرة فانها لا تصدق على الجوهر المجرد الواحد وبالعلية
المادة والصورتية فانها غير شاملة لجميع الجواهر والاعراض وانت
تعلم ان عدم صدق الكثرة على الجوهر المجرد انما يتم على راي من اعرف
بوجود الجوهر المجرد ولو قال فانها لا تصدق على الجوهر المجرد او الجوهر
الفرد الواحد كما ان اولي وعرفت عليه معاصره بان الكلام في مطلق
الكثرة والجوهر المجرد كثير بالمجبول وبان العلوية المادية الصورية من الوجود
العام منوع والتحتمل عنهما فيها لا يقضي كونها عنهما اذ انهما عنهما

من انواع الامور العامة واجاب المحقق الدوالي رحمه عن الاول بان الكثرة
بالمحمول او الموضوع راجعة الى كثرة الموضوع او المحمول وبسبب العرض اليه
فان الجوهر المحرود الواحد لا يكثر بنفسه ككثر المحمول بل انما يكثر بموضوعه
او محموله وهو ظاهر ومع ظهوره صرح به بعض افاضل المتأخرين والمعبر في الامور
العامة الشمول والاستشراك بالحقيقة لا الاشتراك بالعرض انتهى
بذا مما لا يخفى فانه لو كان مرادهم اعم ما حضروا شمول الكثرة للجوهر العرضي
فان الكثرة بالمحمول مما يصدق على الواجب ايضاً فانه يكثر من حيث
الصفات المحمولة وعن الثاني بان الامور العامة باب من ابواب
اصل الفن ولا يجوز البحث في باب عن انواع ما وضع الباب
له ويبلغ في بيان ذلك مبلغاً من الاطباء المحل وخصاً به بعد صرف
الزوائد ان لو جاز ايراد الانواع لزم اختلاط ما يلحق الابواب بقوت
العرض من الترتيب ولو جاز مثل ذلك لجاز البحث عن الجوهر والانس
في فصل النبات والجوارير والجرمات في فن الكليات من الطب
فلزم الاختلاط وانت لا تذهب عليك انه انما يلزم الاختلاط بقوت
العرض لو بحث عن الانواع التي لا يوجد فيها اجتهاد التي يوجب لاجلها
في فصل النبات فانه عقد بيان الاحوال العارضة من حيث النباتية فلو فرض
البحث عن الانس والاشياء وابنت الاحوال العارضة من جهة الادراكات
لزم الاختلاط وكذا في فن الكليات من الطب فان هذا الباب انما
عقدت الاحوال العارضة من جهة الكلية فلو جوز البحث عن الجرمات

باختلاف ادانها اذا بحث عن الانواع مع رعاية جهة الثبوت كما في هذا الباب
 اذ قد بحث عن الجواهر والاعراض والواجب في ابوابها في البحث
 عن الامور الخارجية عنها وعقد كذلك ابواب الامور العامة فصحت
 من انواعها تلك ولا يلزم الاختلاف قطعاً قابل والدليل الحامي عن الشغب
 على عدم اشتراط شمول الامور العامة لجميع افراد العلقة او الاثنين عندهم الكلية
 والخبرية منها مع عدم شمولها لجميع الجواهر والاعراض فافهم **قوله** وذلك لا يخلو
 المتيقن انه قد كان يوردها في لفظة الشبهة قد كسر بقوله عندنا
 فانه عند من يقول بعينه الوجود له سميانه مبنية هي عين الوجود وكذا له شخص
 هو نفس ذاته فاجاب بان المتيقن يقال غالباً على الامر المعقول الذي يحصل
 في العقل مع قطع النظر عن الوجود الشخص لقابل على ما يرفع الابهام والتمني
 بهذا المعنى والشخص لا يصور وعرضه للواجب بل مجده الا اذا كان محصور
 في الوجود بغيره من الذات وهو ظاهر جداً اي سلب الوجود المطلق
 اه يعني ارتفاع حقيقة الوجود بحيث لا يتحقق فرد منه **قوله** فهاهنا
 من الامور العامة هذا ظاهر جداً قال المحقق الذي في رده نقل عن السيد
 المحقق قد كسر انه يصدق احكامه بالمعروف المطلق نظراً الى اعتبار بعض
 الصبغات فلا يضر ما نحن فيه فان العدم المطلق بالمعنى المذكور مما لا
 يصدق على شيء اصلاً وان امكن صدقه بعد اعتبار بقية واخر ارجح من
 جروته عدم مطلقاً ولما قلنا ان يناقش انه لما جاز المحبة كونه مفهوم التركيب
 فرد الواجب العباد باله والجوهر الموجود في الموضوع والعرض الموجود في

الموضوع من افراد الجبر والعرض فقد صدق المعدوم المطلق على بعض افراد الثلثة
 فيصير اعرافا ولا يجب الشمول للجميع الا ان يفرض لا يدور الامر العام من الشمول الافراد
 الموجودة من الاقسام الثلثة ولا ينافيه ما سبق قال الذي قال فيما سبق
 بوجود الشمول لجميع الافراد لوجب الافراد المعدومة ولا يلزم منه كفاية
 الشمول الافراد المعدومة فقط ويؤيده انه سيصرح ان الامور العامة اعرافا
 ذاتية للموجود والحق ما سلفنا سابقا ان المذكورات ليست من افراد
 الواجب والجبر والعرض فتأمل **الان** يجعل الاحوال المكنية الثبوت
 الاكبر دليل المحقق الدواني به وهذا عجيب من ان العدم المطلق رافع لجميع
 النجاء الوجودات فصداقة الاشياء محض لان هناك شبهة صدق عليه
 انه معدوم مطلق فالمعدوم المطلق ويمكن ثبوته في اصله انعم يمكن ان
 يسلب الوجود لجميع النجاء عن المكنات طر احوال كانت او اعرافا
 ويعبر عن هذا السلب بما صورته صورة ايجاب والمعنى هذا السلب من
 البين ان الامور العامة من الاحوال لا من جنس السلب البسيط
 لا من جنس مصداقاتها وقد يقال ان المعدوم المطلق ليس من الامور
 العامة ومع هذا لا يكون البحث عنه لطفلا لانه نوع من مطلق العدم
 وفيه تأمل لانه ان اريد انه نوع من العدم الثابت فقد عرفت انه ليس
 كذلك وان اريد انه نوع من العدم الذي هو سلب بسيط للوجود ورفع
 ونقص انفسه فكيف يمكن كون مطلق العدم بهذا المعنى من الامور العامة بكل
 تأمل كما سنكشف ذلك الله تعالى وان كان المراد بالعدم مطلق

العدم اه حاصل مطلق العدم ارتفاع نحو ما من الوجود بالارتفاع الذي ان
عن صفه الواقع بحسب الطرف الذي اخذ الوجود بحسب هذا العدم مما
يمكن ثبوت الوجود في طرف اخر سوى طرف العدم فاذا اغبر هذا السلب
والارتفاع باننا له فهو من احوال الوجود لكنه ليس بهذا الاعتبار بقضا
للوجود المطلق ولا للنحو المرفوع به لانه مثله ثبوت في مجوز ارتفاعها عن موضوع
غير ثابت وانما اذا اخذ نفس هذا السلب ولم تغبر ثبوت شيء بل على انه
سلب بسيط او محكي عنه بالسلب البسيط فلا يكون من احوال الوجود
فلا يدخل في الامور العامة لانها من احوال الثابتة واذا عرفت هذا فمما
ان درست ان مراد الشارح المحقق قد كسر من العدم هذا النحو من سلب
الوجود ويخرج عن الامور العامة ولا هو نوع منها فيكون البحث
لطفلا فانهم ولا تعقل **قوله** المتباين مما لا يختص ان يختص بالمقسم اه
انت تعلم ان العدم ان اخذ ثانيا فهو مختص بالمقسم او با هو معدوم مطلقا
لا يمكن ان يثبت له شيء اصلا لا العدم ولا الوجود وان لم يؤخذ ثانيا
فهو ليس من احوال ويجوز اخل في الامور العامة سواء لو خط هذا البناء
قوله لكن يخرج وجب الامكان تلك نقول الامكان سلب الضرورة عن
الطرفين سلبا بسيطا فعلى هذا ليس من احوال العارضة بل من ال
العامة من احوال فليفت يصح عده من الامور العامة حتي يرد نقضا
مخرجه وان اعتبر محمولا ثانيا فهو من الامور العامة لكن لا بد من وجود
المتب له فهو من احوال المحضة بالوجود فليفت يرد نقضا فنقول

الامكان ان اعتبره الفضة فهو معنى را الطي غير مستقل بالمحيط بتعبه ^{الذي}
فيه نسبة بالمحيط كذلك في الامر العام الوجود الثابت بالامكان وهو
الاول قطعا وحكمهم على الامكان بكونه من الامور العامة سامح في
النقص بخروج الوجود بالامكان لانه ليس من الاحوال المختصة بالوجود
لان الموجبة الممكنة انما ليست في وجود الموضوع بالامكان لا بالفعل
عليها هو المشهور وان اعتبر امر المحمولات بما فيكفي الوجود الغرضي لان
الفضة المتعقده حقيقة تقديرية في لم يختص بالوجود ايضا فلو اشترط
الاختصاص برونقضا البض فتل في فيه قد يجاب عن خروج الامكان بان
المراد بثبوت حال الوجود بان لا ينافي الوجود والعدم مناف له بحال
الامكان فانه غير مناف وانت لا يدب عليك ان مطلق العدم
غير مناف للوجود المطلق انما ينافيه العدم المطلق فمطلق العدم للوجود
ما دام موجودا في لا يخرج العدم البض واجاب المحقق الذي يراه بانه لا ولا
للعبرة على هذا المعنى وادور عليه ان احكم على المشق بتعبه من
جهة الصافي بالمبدء او حال ثبوته او لم يسمع المنطقيين يقولون في وجه
تسمية العرفية العامة ان المتبادر من الفضة المطلقة احكم بالمحمول
ما دام مثبت له الفوال ولعل هذا المحقق يراه ارا عدم دلالة مثل هذه
العبارة المستعملة في امثال هذه المقامات فتأمل فيه ^{هو} الا ان يقال
كل ممكن موجودا في انما ينافي من قبل الفلاسفة القائلين بالوجود الذي
والايمان العالي وكون علومهم حصوله ولا يصح من قبل المتكلمين فانهم يقولون

الوجود الذي

الوجود الذي لا يشترط فيه من متاخرهم ومفهوم المبادئ العالية سوى ذات
الباري عز وجل ولا يقولون بحصول المعلومات في ذاته تعالى انما يقولون
ان على تعالى صفه ذات اضافته فيكشف به الاشياء من دون وجود
بحصول في ذاته تعالى فافهم **قوله** ثم يمكن ان يقال المنة سواء كانت جوهرية
او عرضية او العرض من هذا البينات نحو اخر من العدم وكونه من الامور العامة
والحاصل ان الوجود لما كان رابدا على المراتب الامكانية عارض
لها فهو مسلوب عن مرتبة المنة كما بر العوارض في النجوم مثال
للمجهر والعرض فهو من الامور العامة وادور عليه مطلع كسرار الالهي
والمعارف الربانية التي تتنازلي نظام املة والذين اعرفه اليه
في رحمته واسكنه مقام خلقة ان هذا السلب بسبب من العوارض
والامور العامة يجب ان يكون من العوارض وهذا كلام متين الا ان يتكلف
متكلف الوجود في المرتبة كما انه مسلوب عن مرتبة المنة كذلك
في مرتبة العارض اذ لا معنى لكونه الوجود الرتبى عارضا فسلبه متحقق
في مرتبة العارض والسالته احواله والموجبه المعدونه احواله عنها
متساويان عند وجود الموضوع فيمكن بثوت هذا السلب في مرتبة
العارض بل يجب فهو من العوارض ثم قد يورد عليه بوجه اخر هو ان
الامور العامة اعراض دائية للوجود فيكون عارضة له وهذا السلب
من عوارض المنة لا من عوارض الوجود وهذا الاشكال في غاية السقوط
فانه لو سلم ان الموضوع الوجود كما ذهب اليه البعض لكن المنة السلب

عند الوجود بهذا السلب موجودة قطعاً ولا يجب ان يؤخذ خشيته الوجودية
الموضوع وما يقال الموضوع للكلام او الالهى الموجود بما هو موجود فالخشية
فيه اطلاقاً كما صرح به المصنف والشم قدس سره عا وقال الصدر الشيرازي
الموجود بما هو موجود بمعنى الوجود ونعم من كلام الشيخ ان معنى الخشية من غير
بصير رياضياً او طبيعياً فانهم واعجب من ذلك ما قبل ان الكلام فيها في الامور
العارضة لا في العدم في المرتبة فانبات كون هذا النحو من العدم من الامور
الدائمة خروج عن البحث اعجيبني قوله من اين علم هذا القابل ان الكلام
في العدم في مرتبة العارض بل ان الظاهر ان الكلام في العدم مطلقاً فانهم
ولا تحيط به وفيه نظر لان الكلام في عدم الشيء في نفسه اذ العدم الرطبي
يقال على معنيين احدهما النسبة السلبية الغير المنقطعة والى ارتفاع
شيء في نفسه لكن عن محال وهذا هو العدم المحكي عنه في سوابق الهيات
المركبة والمراد منها المعنى الاول واما المعنى الثاني فهو عدم في نفسه عرض
له اضافته الى موضوع وهو داخل فيما الكلام فيه وكذا الوجود الرطبي
معنيان احدهما النسبة الالجابية وهو امر غير مستقل جبراً للعقود الالجابية
والاخر وجود الشيء في نفسه على انه في موضوع لكون ذلك الشيء موهب
الامور الناعية وهو المحكي عنه في ايجابات الهية المركبات والرقب
فيه قولاً مستوفى في الجواب ان عدم الشيء في نفسه اذ حاصله ان
عدم الشيء في نفسه في قوة السالبة البسيطة بمعنى انه محكي في الالبته الا ان
في الالبته الهية البسيطة هذا العدم انقضاء شيء في حد ذاته من دون انتفاء

الى شئ وفي الهلي المركب انما في نفس عن الموضوع سواء كان باثقا او خفيفا
في نفس اجمع وجوده وكذلك الوجود المقابل له في قوة الموجبة المحصلة الى
هو محكي عنه لما كان في الهلي البسيط نفس وجود الشئ في حد ذاته وفي المركب وجود الشئ
في محل هذا العدم والكان راطيا في التبعين الحكاية لكنه عدم في نفس في مرتبة
المحكي عنه وهو المقص منها فافهم واما ما قبل الوجود لما كان صفة زائدة على الهيئة
تكون بينهما انصاف في الواقع لا يجب الحكاية فقط فيكون في العقودة
منها اثبت شئ شئ اول شئ عن شئ في درجة المحكي عنه والحكاية
جميعا لا في الاخرة فقط فبقه انه ان اراد ان النسبة النبوتية او السلبية
في مرتبة المحكي عنه فهو ظاهر البطلان وكون الانصاف في نفس الامر لا يفي
ذلك لان الانصاف عبارة عن قيام النصف بالموصوف لا عن امر
غير مستقل وان اراد وجود الشئ في نفس على انه في الموضوع او ارتفاعه
في نفس عن الموضوع في مرتبة المحكي عنه والحكاية فهو الضرب لم قال الحكاية
نفس فيما اذا الوجود لانه امر مستقل عرض له الاضافة الى الموضوع واما امر
المحكي عنه مستطرد حاله عن قرب الشئ كونه تعالى ومع هذا العدم عدم
في نفس وان اراد معنى اعم بان يكون فرد منه وهو النسبة النبوتية او السلبية
في مرتبة الحكاية والوجود في الموضوع والا نفا في نفس عن الموضوع
في مرتبة المحكي عنه فان سلم فلا يلزم منه الا العدم في مرتبة المحكي عنه فتدبر
قوله في الحاشية المطابق والمحكي عنه في الهليات البسيطة وجود
الشئ في نفس وعدمه في نفس وفي الهليات المركبة وجود الشئ لغيره

أو سلبه عنه انتهى هذا كما هو في العقود المحالته عن مرتبة العارض وأما العقود
 المحالته عن مرتبة الممتدة فالمطابق والمجكي عنه فيها ذاتية المحكي المحمول في
 الوجهية وسلب الذاتية في السالبة ثم قوله فزيد معدوم وزيد ليس
 بوجوده متغايران بحسب الحكاية متحدان بحسب المحكي عنه وهذا البطلان
 لا ينبغي أن يقع خلاف في كون زيد معدوم موجبه في كون زيد موجودا
 مشتملة على الوجود والاطبي فانه لا شك أن الحكاية في الاول موجبه
 وفي الثاني مشتملة على الوجود والاطبي وان كان المحكي عنه فيها وجود
 الشيء وعدمه كذلك انتهى ولا يصح حقيقه الحال فيها بفهم من العبارة الا
 بعد تفصيل فانه فعلن أن تفصيل الكلام فيه والكان المقام غريبا فاعلم ان
 بينا خلافا بين الاول ان عقود البليات البسيطة مشتملة على الوجود والاطبي
 ام لا والثاني ان امثال زيد معدوم فصبية موجبه ام سالبة اي فيها المحمول
 فيه العدم بل هو الخلاف قد فرغ على الاول في مقالات العلامة العوجا
 رحمه الله تعالى التفصيل في الخلاف الاول انه قد يقال عن البعض ان العقد
 البلي البسيط غير مشتمل على الوجود والعدم والراطين بل العقد فيه فهم من دون
 رابط وشبهه اركانه الصدر العاصم للمحقق الدوالي ربه فان ايج لا يذكر ان رابط
 في البسيط فيقولون زيد نولينه است ورويه المحقق الدوالي رحمه الله تعالى
 في احوال الشيخ القزويني بانه لا شك من له وجدان صحيح في ان اي مفهوم سلب
 غيره بالايجاب او السلب فلا بد بينهما من رابط او لا بد من تصور النسبة
 احكيمة وانواعا وتوابعها او لا دفعها او من ادراك النسبة واقعة او ليست

بواقع علي وجه الادعاء علي اختلاف رأي القدماء والمتأخرين والفرق
بين مفهوم ومفهوم في هذا الحكم شديد العقل لفسادها وانما صرح الشيخ وغيره
من القدماء بتسليم اجراء القضية الطرفين والنسبة الاجانبية او نسبة
والمؤخرون بتبرعها بناء علي اعتبار نسبة بين بين وفي اي اذ الصور
زيد او مفهوم الوجود ان يكفي بذا ان الصور ان في حصول النقص في
من غير ملاحظة النسبة بينهما ما يثبت القول العجم لا يقع ليقع عدم الذكر لا يثبت
علي اتفاق علي انهم يقولون زيد موجود دست وزيد موجود دست في اللغة
العربية وغيره من اللغات التي تتوهم بها للفرق بين الوجود وغيره
بذا مع ان الحق الخالق لا يفيض من الاطلاقات العرفية ومن حيث
امثال يذوق بطون الادراك فقد رضي ان يكون اصحوكه للمناظرين المجتبه
للمعبرين وللمختصة ان الضرورة الغير الكلفة وتب شاهدة وقاضيه بانه لا يثبت
الادعاء من ملاحظة النسبة التامة الجبرية في كل عقد من غير سناء او
التقي بها كما هو راء القدماء او اعتبر بها نسبة اخرى بين بين كما هو راء
المؤخرين **وقوله** وفي اي اذ بنية علي ان النسبة التامة الجبرية ضرورية
تقطع مع الاشارة الي لطول قول المتأخرين لان الكافي في الادعاء
النسبة التامة الجبرية باعتبار نسبة اخرى فهو وحلف بين القول والمنيب
في بطون الادراك معاخرة اي الصدر الشرازي **وه قوله** في جديده
راو علي المحقق رحمه الله تعالى انه لا تراعي لاحد ان كل قضية لا بد قياس
النسبة الحكمية المسماة بالنسبة بين بين وهي الاتحاد والملاحظة والملاحظة

بين الموضوع والمحمول والباطل الكلام في ان الهئية المركبة لا يكفي فيها النسبة الحكمية
 بل لابد ان يفهم اليها الوجود والعدم ويجعل كلاهما رابطتين بين موضوعها ومحمولها فظهر
 الرابط سميت مركبة وليس الوجود والعدم المعبران في الهئية المركبة الرابط فيها
 كما قد حجب اولو كان النسبة الحكمية هو العدم لما صح ما ذهبوا اليه ان الحكم في
 الاله بان النسبة ليست بواقعة ومن البين ان النسبة في جميع القضا
 بثبوتها وكوفي في الهليات المركبة ملاحظة النسبة الحكمية التي هي الاتحاد بين
 طرفيها كالتاويرين علي ان يدعى ان لقيام زيد بلا اعتبار الوجود بين الطرفين
 كما بقدر علي الادعاء ان لوجوده من غير اعتبار الوجود بين الطرفين انتهى
 ومثله قال في موضع من جديده ولا يرجع حاصله عند التدقيق الا ان الذي
 هو ضروري للعقد من النسبة الرابط هو النسبة التفيدية التي اعتبرها المتأخر
 ومحمول النسبة بين بين واما خصوص العقد الهلي المركب لا بد فيه من
 لشئ من احد هما المذكورة وهي لازمة في كل عقد والثاني النسبة التائية
 التجربة الايجابية وهو الوجود الرابط او السلبه وهو العدم الرابط في بوجه
 ما يروى من المتأخرين قال الذي لا بد في العقد والتعصب هو النسبة
 الحالية ليست الا بالوحدان الصحيح شاهد عدل بان سوي الحالية لا
 نسبة اخرى في القضية اصلا فلو كان الهلي البسيط غير متعلق على النسبة
 الحالية المسماة بالوجود ولتتم العقد من خبرتين ولتتم القضية من دون حكاية
 وهو يدعي البطلان وهذا كما هر جلا الا ان المحقق الدواني رحمه الله تعالى
 ينزل اليه وسلم النسبة بين بين وروى بوجه وجه بحيث لا يفتي شائبة

نسبة وقال سلمنا ان النسبة الحكمة المعبرة في جميع القضايا بالحوالات
بين الموضوع والمحمول ثم رعم انه يكفي ملاحظة هذا الاتحاد في السلسلة البسيطة
دون المرتبة وانت تعلم انه ما لم تغير معه ثبوت او رفع لا يتعلق
الاذعان سواء كان بين الموضوع والموجود او بينه وبين المحمول
اخر قال الاذعان انما يتعلق بالايجاب والسلب لا بالاحاد والمحمول
لكنها وظاهر ذلك لا يفيد على الاذعان بقيام زيد كذا الا يفيد
على الاذعان بوجوده من غير اعتبار الوجود بينهما وكان الحكم في الهيئات
المرتبة ثبوت الاتحاد بين الموضوع والمحمول في سلكه لذلك الهيئات
البسيطة ثبوت الاتحاد بين الموضوع والمجموع وسلكه والمحقق الدواني
انما تنزل الحكم بعد تسليم النسبة بين بين انما بان الكار النسبة الجزئية
لا يصح على راي احد من القدماء والمتأخرين واذا عرفت ان هذا المحقق
يحكم منزلا فلا يحق عليك عدم درود ما ورد من ان القضية مرتبة
من ثلثة اجزاء الطرفين والنسبة الحالية وهي عبارة عن كون الموضوع
محمولا وقد تغير بالاتحاد وسلكه وقد تغير ثبوت المحمول وسلكه وقد تغير
بالايجاب والسلب ومن البين ان بعد ملاحظة الطرفين مرتبطين بهذه
النسبة يحصل معنى صالح للتصديق والتكذيب لا يحتاج الى شيء لان ما كان
اتحادا يتعلق به الايجاب او السلب ولا يرجع الى قضية اخرى كما
حسب المتأخرون وهي ان النسبة واقعة اولست بواقعة وادارة
هذا المحقق على نذهب المتأخرين وهو مع كونه خلاف البديهة هذا المحقق

ليس فابلا به ثم في قول هذا المورد دخل اخر وهو انه فهم ان قول المتأخرين
 الى قضية اخرى وليس الامر كما فهم بل انما يقولون بالنسبة بين غير عموم
 ان الربط انما يتم بهما وان النسبة الثامنة انما يتعلق بنسبة بين بين
 هذا الراي والكلان فاسد ان في نفس الا ان المقصود انهم لا يقولون
 بانتمال كل قضية على قضية اخرى يكون الموضوع فيها النسبة بين بين
 والمحمول الوقوع ليعبرون عن النسبة الثامنة تارة بالوقوع واللا وقوع
 وتارة بان النسبة واقعة او ليست بواقعة ومقصودهم ما ذكرنا قبلا
 ثم منها قول عجيب راى غريب قد قصد به توهمين ما عليه هذا المحقق
 من الحق الصراح ونقص بيان ما اليه من التحقيق الفراغ قد نشأ
 بمن دابة زخرفة الا كما ذيب بصورة الصدق وتلميع الا باطل
 برعها البرهان المتبين بنسبة عبارات معجزة وشجاعة مترتبة معا بنسبة
 للناظرين والنجوة للمحققين هو ان عقود الهليات المركبة مثله على الوجود
 والعدم الراطنين سوى النسبة الحادثة العامة في القضايا كلها بخلاف الهليات
 البسيطة ولفضيلة ما قال في كتابه للسمع بالافق المبين وليست في العقد
 البلي البسيط رالبه سوى الحكمة والمحمول فيه بسيط هو المفرد الوجود
 ولا يغير فيه وجود او عدم رالبه اذ لا يفقد وجود المحمول للموضوع في
 موجته واسفاه وانته في سالبه فليس هناك الالسة واحدة والحكاية
 بها ليست الا عن ذات الموضوع الواقعة واما العقد البلي المركب
 كقولنا الفلك متحرك ففقه سببا ل احد بهما الوجود او العدم الربط

أو تأثيره الراسم هناك وجود شيء شيء أو انعدام شيء عن شيء فلهذا لا يوجد
نسبة إلى موضوعه ثم المجموع إلى متعلق موضوع الوجود نسبة أخرى هي النسبة
الحكمة اللازمية في كل عقد فإن جعل المحمول لموضوع الوجود وكان الوجود
نسبت إلى المحمول ثم نسبت المجموع إلى الموضوع بالنسبة الحكمة فيقال
إن وجود هذا المحمول له وإن جعل موضوع الموضوع كان نسبت الوجود
إلى الموضوع ثم ربط المحمول بالمجموع بالنسبة الحكمة فيقال إن وجود
الموضوع على صفة كذا وذلك في الموضوعات وفي السوال بالخط
نسبة العدم إلى ما بغیر موضوعه ثم نسبت المجموع إلى متعلق موضوع
العدم فإن اعتبر المحمول موضوعاً له نسب العدم إلى المحمول ثم المجموع
إلى الموضوع بسبب النسبة الأجاينية فيقال ليس يوجد للموضوع هذا المحمول
وإن اعتبر موضوعه موضوعاً ذلك نسب العدم إلى الموضوع ثم بسبب
بذلك ربط المحمول بسبب تلك النسبة فيقال ليس يوجد الموضوع على صفة
كذا فاذن إحدى تلك النسبتين جزء مفرد للعقد وهي النسبة الحكمة
الرابطة بين حاشيتي الموضوع والمحمول في اجناس العقود والنوعا على
الاطلاق وإنما النسبة الأخرى وهي نسبة الوجود للمحمول أو إلى الموضوع
ونسبة العدم إلى أحدهما هي ليست جزء مفرد بل هي مضمينة في المحمول
المدلول عليها به أو في الموضوع فالمحمول مع تلك النسبة المتعلقة به جزء
مفرد للعقد أو الموضوع كذلك فاذن قد استبان لك أن العقد اهلي
البسيط كما أنه بسيط كذلك هو بسيط في لف من جهة أن النسبة فيها واه

والعقد الهلي المركب كما انه مركبي كذلك هو مركب في نفس التضمن له سنين وقال
 في موضوع اخر بعد بيان اطلاق الوجود الرباطي على معنيين بالاشتراك
 اللفظي احدهما النسبة المخرجة من الدعاء في عقود الهلي المركب وثانيهما
 وجود الشيء في نفسه على انه لا يخرج هذه العبارة وبالحيلة الوجود الرباطي
 بالمعنى الاول مفهوم رابطين غير معقول على الاستقلال وسنجد ان مسلح
 عن ذلك الشك ولو قد معنى اسميا يعقل بوجه الانكشاف نحوه حتى يصير
 الوجود المحمول للاستحالة ان مسلح عن طباعه وجوه بانه نعم بما يصح ان يؤخذ لسيا
 غير الرباطي انتهى ولا يخفى على المنزه عن من درجة العامة وان لم يبلغ بلوغ
 ان ما ذكره محض هذا ان ينتفع عن استماعه الاذعان بما فيه من الاختلال بوجه
 شتى اما اوله لان القول بالاشتمال الهليات امر له على نسبة سوي
 الاخبارية ما يحمله البديهة الغير المكذوبة والقطرة الصادقة المشهورة
 ولا تفكرون الانسان سوي اذا حصل له العلم بالموضوع والمحمول غير الوجود
 فهل يحتاج الى نسبة اخرى في الحكم بالاتحاد بينهما لا بل اذا اعتبر الخلط الصحيح
 عن امر واقعي الصديق والكذب والتصديق والتكذيب كما في الهليات
 البسيطة وعلى الصرخية الغير الصرخية كقبي مونة في امثال هذا العقود كلها
 بليات بسيطة كانت او مركبة سواء في الاشتمال على النسبة الرباطية
 الحاكمة وعدم الاشتمال على ما عداها من النسب البسيطة والاختيطة واما ثانيا
 فلان قوله في السوابب بلحظ نسبة عدم تول لا يرضى العاقل بالقوة
 به فضلا عن ان لصدق قال لطلانه اجل من ان تنازع فيه الوهم العقل

اوليس اذا اخذ القدم في المحمول فصار المحمول عدم الصفة ثم اذا انزل الى الموضوع
سلب الالجاب كيف بصير المعنى ليس لوجود الموضوع المحمول بل من الفطرية
الا دأبل الى السلب اذا ورد على السلب صار احاصل الالجاب
لعم لو اعتبر في السالبة ايضا الوجود والاطبي في جانب المحمول ثم بحكم نسبة
الى الموضوع سلب الالجاب لرجع احاصل الى ما ذكره واما ثانيا فلانه
قد جوزه ان يؤخذ في الموضوع الوجود والاطبي في الموجبة والعدم والاطبي
في السالبة فصار الموضوع الفلك الموجود له الحركة او الارض
المعدوم عنها الحركة ثم نسبة المحمول الصبر احاصل ان الفلك الموجود له
الحركة متحرك والمعدوم عنها الحركة ليست متحركة وهذا غير مفيد ولو
قيل ان بما جوزه فيه نفس الوجود والعدم لا وجود المحمول او عدمه
لقول الكمال هذا الوجود والعدم في الفهم فليس هناك وجود
الاطبي ولا عدم الاطبي ويلزم ان يكون السالبة مقصبة لعدم الموضوع
ولا الصديق عند وجوده والكمال وجود المحمول له او عدم المحمول عنه
فقد لزم ما التزمنا فافهم واما ابعاد فلانه قد سلم ان هذا الوجود والاطبي
معنى غير منفصل ولا يطر في الحاط ما مستقلا وقد علم خبر المحمول او الموضوع
فقد خرجا عن صلوحهما للموضوعية او المحمولية ليس من المستحسن الضرور
عندك وعند من يصلح لان يجاطب ان المعنى الغير المنفصل في الحاط
الغير الاستقلال لا يوجه اليه الذين قصدوا لا يمكن الالتفات اليه
فلا يصلح لان يحكم عليه وبسواء اخذ منفردا او مع غيره فافهم واما حاسا

فلان احتمال السلب الخ الشئ عن ذاته وذاتياته لا يصلح القيد على احتمال
 المعنى الغير المنقل عن عدم الاستقلال الا اذا ثبت كون عدم الاستقلال
 ذاتيا له اول لاز بالمتبعية وهو في خبر المنع فانه لم يثبت بعد بل دعوى ذاتية اولوية
 يكاد يكون مصدرة ومحقق ان الله تعالى ما هو الحق في جواز صوره
 المعنى الحق في استقلاله في لحاظ وغير مستقل في لحاظ اخر فاشطروا بنوعه عيب
 ما املت علمت علم الفقيه ان العقد وكلها بم بالحاشيتين والسنة الثانية
 احكامية البنوية والسلب ولا يفرق في ذلك عقد من عقد ومن رعم غير ذلك
 فقد قال شرطاً وعلمت ايضا ان السنة الحاكية خارجة عن الحاشيتين
 فلان ثبت الي ما قال بمتبعية الصدر الشيرازي به في حاشية شرح حكمة الانوار
 ان الفرق بين التليات البسيطة والمركبة بان محمول البسيطة منصبة لرابطة
 ولا يحتاج الي رابط اخر بخلاف المركبة ما قد وضع لك ان المعنى الحق في لا يصح
 احدا ان يكون محكوما به او جرده واستنباط لذلك ان النسبة الرابطة بحرها
 عن الحاشيتين فتذكر التفصيل في اختلاف الثاني انه قد طعن الفقيه الثاني
 جعل فيها عدم محمول اقصية سلبية ولعل عن العلامة الغوسمي في بيانه
 وجهان الاول ان الاحجاب ينبغي وجود الموضوع فلو كانت موجته لكان
 الموضوع موجودا ومعدوما والثاني ان عدم اذا كان محمولا لا يحتاج الي رابط
 بخلاف ما اذا جعل المحمول شيئا اخر واذا كان عدم محمولا عن غير رابط
 يصير المعنى سلب الموضوع عن نفسه فليكون النسبة سلبية وقد نفينا
 الموجبة في تفصيل الثاني واعتراض المحقق الدوالي رحمه الله تعالى على الوجه الاول

في المحو شي القديمة بانه اذا اعتبرنا سلبه لم يكن المحمول هو العدم اذ ليس معناه
سلب العدم علي ان لزوم اجتماع المتناقضين ممنوع في العدم في الخارج
وكذا في العدم الذاتي والعدم المطلق ان قيد بقيد صالح او كانت القضية
موجبة ممكنة وادور علي الثاني بان الفطرة شاهدة بالمغايرة بين سلب
الشي عن نفسه وانقائه في نفسه كيف لا ويصح تعليل الاول بالثاني
بان يقال هو سلب عن نفسه لانه معدوم في نفسه علي ان ذلك بالخصف
قول بان المحمول ليس هو العدم بل نفس الموضوع والعدم الرابط فيصير حال
الي ان العدم ليس محمولاً لانهم اتفروا وهو بيان كون النسبة سلبية علي
تقدير كون العدم محمولاً مع انه خلاف البديهية فاما لعلم بديهية ان اي
مفهوم فيسب الي مفهوم اخر جاز احكم سلبه او ايجابه فتأمل وادور ومعايره
علي كلامه الاول بان قوله اذا اعتبرنا سلبه لم يكن المحمول العدم ممنوع
وبيان لا يجدي لان سلب الشي عن الشي هو معنى البلية المركبة لا البلية
البيضة فان معناه سلب الموضوع في نفسه وكلاناقية وادور علي
كلامه الثاني بان ليس مراد العلامة ان معنى زيد معدوم سلب زيد
عن نفسه فانه لا يفهم السلب ايل اراد ان معناه سلب الموضوع في نفسه لا سلب
شي عنه وسلبه في نفسه انقائه لانه تعليل به وبانه ان اراد بقوله اي مفهوم
فيسب الي مفهوم يصح احكم بايجابه وسلبه ان احكم بينهما لك لكون الوجود
العدم بينهما رابطين فسلم لكن الكلام في كون العدم محمولاً ولا يكون هناك
رابط حتى يكون البلية البسيطة ولا يكون بينهما سوى نسبة بين بين وان

اراد انه يصح الحكم بين كل مفهوم من دون جعل الوجود والعدم رابطا بمنزلة
 من خصائص مفهوم الموضوع وخصوص محمول الوجود والعدم اجاب المحقق
 الدرداني ره عما اورده علي اول كلامه بان كل قضية لابد فيه من محمول النسبة
 فان لم يكن المحمول المعدوم في آخر يكون محمولا او قال سلب المصادم
 المعارض الشيء عن شيء مفاد الهلية المركبة اما الهلية البسيطة مفاد سلب الشيء
 في نفسه ان اراد ان ليس في هذه القضية محمول بل يتم عن الموضوع فهو مصادم
 وان اراد ان محمول الوجود في نفسه ففقه اعتراف بان المحمول ليس بعدم فقد
 قد اتفرب واجاب عما اورده علي كلامه الثاني اما عن الاول فبانه ان اراد
 سلب الموضوع في نفسه سلب الوجود في نفسه عن الموضوع فلم يبق المحمول
 لعدم وان اراد ان السلب متوجه الي الموضوع من دون محمول فهو مصادم
 للضرورة وعن الثاني انه من البين ان المراد ان كل مفهوم اذا نسب
 الي غيره سواء كان وجودا او عدما او غيرهما ياتي في طريقه كان يصح الحكم بامكانه
 هذا لا يقتل المنع لبداهته كذا وقع القبل والقال قال صاحب الاقضية
 معترضا بكلام هذا المحقق ثم ما اشد سخافته بانوهم ان عدم اذا اخذ في
 خبر المحمول كقولنا زيد معدوم لا يتصور العقد الا موجبا مفاد بئوت الموضوع
 ولو اعتبر البالكان مفاد سلب عدم عنه وهو ضد المطلوب لو ارجع
 السلب الي ذات الموضوع كان المعنى سلب الموضوع عن نفسه
 وهو ليس معنى عدم بل هو معنى اخر غيره ويصح تعليله به بان يقال هو سلب
 عن نفسه لانه معدوم في نفسه اقلت قد تحققت ان معنى عدم

هو سلب الشيء في ذاته وانفائه في نفسه لا سلبه عن نفسه او سلب الوجود
عنه فان ذلك من غير الهلينة المكنية وليس من المستغرات ادعاء كحفل الجمل
البيط مع استنكار ان تصور نسبة الحقيقة في شيء ذاتها مع قطع النظر عن
الوجود وسلب الشيء في نفسه من دون اضافته الي ثبوت ذلك الشيء
ليس مغاير للفرق الصادر عن المجاعل هو بسببه الحقيقة في جوهره مع
النظر عن الوجود وهذا مع ان حجة الجمل البسيطة من المثابته لا تستلزم
ذلك لتخصيها ان الوجود هو محقق نفس الذات لا ثبوت وصف لها
والعدم الافر سلب نفس الذات وانفائه في نفسه لا سلب مفهوم
ما عنها انتهى وبذا الرجل مع شدة اطرايه واحتجابه في تدا طلب اطنابا
عظيما واسهب سببا واجبا وصار كلامه بهذه الاطالة حقيقيا بان
الي الخوف لا يلوم نفسه مما جيل في طبعه من الافتراء وقد رد لاجله
الي سفل السافلين بلا اعتبار ولا يرى انه لا ميس كلامه كلام هذا المحقق
لانه ما ادعي عدم معقولية بسببه الذات في نفسه ولا حكم برجوع هذه النسبة
الي سلب الشيء عن نفسه بل حصل كلامه ان النسبة لا يمكن الحكاية عنها
بجعل المحمول لعدم كما قد وضع اوسيس من الضروري عند المحصلين
ومن القطري لذي الاسمين انه لابد في كل عقد حاك من بسببه تعلق
بين الموضوع والمحمول وبذا المتعجب الافر معترف فاذا وقع عدم المحمول
لابد من اعتبار بسببه بين الموضوع والمحمول فالكائنات ثبوته كان العقد
موجبا ولا يفره خروج جبر عن الهلينة البسيطة والكائنات بسببه لفيد

المطلوب وهذا ظاهر جدا لا مية ريب ولا ارتياب دأما يمكن الحكاية عن
نبهة اللبسية سلب الوجود وروح لم يبق العدم محمولا السب من السالكين
في ان العقد الحاكمي عن الواقع لا بد فيه من الحاشيتين والسبب والموضوع
منها الذات والمحمول اي كشي هو النفس الموضوع وقد وضع ان القضية
سألته فقد حكم فيها بسبب الشيء عن نفسه وهو غير انتفاء الشيء في نفسه
واما الوجود فلم يبق المحمول العدم واما ليس هناك محمول بل ما حكم على ذلك
باللبسية فقط وهذا المكابرة فاصح ومفسطه واهنية فاذن قد بان لك الحق ان السالبة
الاهلية البسيطة انما هو قضية جعل الوجود فيه محمولا واعتبر بين الموضوع والوجود
سببه سلبه كما ان موجب الاهلي البسيطة عقد حاشيته المحمول فيه الوجود و
اعتبر سببه الجانية واما اذا جعل المحمول العدم تلبس هناك عنده هي بسبب
بل انما هو عقد اهلي مركب موجب فالكان للموضوع وجود بحيث يصح انتمزاع العدم
المحمول كما اذا حكم على الموجود الذي يبي بالعدم انما رجي او بالتكس صدق العقد
والافلا كما اذا حكم على ذات الممتنع بالعدم كذب بل انما يصدق اذا حكم سلب
الوجود ويكون اهليا بسيطا ثم انكار العقاد الموجبة مطلقا او الصادقة
في عقد يكون للموضوع وجود في طرف وانتفاء في طرف فاذا صدق السالبة
بحسب صدق المعدولة لاهما متلازمان عند وجود الموضوع فاعترف
صداهما المتلازمان والكار صدق الاخر مكابرة وبالحيلة التحقق انه لا يطع
احد ان ينكر العقاد الايجاب فيما اذا جعل المحمول العدم بل الصدق في نقض
العقود والذمي يجب ان يفصل ان الاهلي البسيطة بل يصح هناك جعل

العدم محمولا كان التقدير اذ ان العدم اذا جعل محمولا في اللفظ
كان معناه سلب الوجود فالمحمول الوجود والسلب النسبة الرابطة قد غيرا
لفظ العدم فالعقد جسد سائبة ولا سبيل الى انكاره وهذا هو الذي زعمنا
بقولنا في اصل المحاكسة في بحث نماير الاعداد ان امثال زيد معدوم
لا لصدة بين الاسائبة كذا ينبغي ان يفهم المقامان واذ قد بلغ كلامنا هذا
النصاب وعلمت تفصيل اختلافين واثبت بالحق الصريح في المقامين
فلنرجع الى مخرج المحاشية فاعلم ان المحاشية رج اراد بقوله في المحاشية
وبهذا يظهر ان محاكم في اختلافين وحاصل محاكم في اختلاف الاول ان
محكم في اختلافين وحاصل محاكم في اختلاف الاول ان الهيئات البسيطة
غير متشكلة على الوجود والراعي في درجة المحكم عنه وشئنا عليه في درجة الحكاية
فانتميت للوجود والراعي ان اراد اثباته في درجة الحكاية فصحيح ان
اراد في درجة المحكم عنه فغلط وقول الثاني بالعكس فتوقع الخلاف
بين الاجله في هذا الامر لا ينبغي وحاصل محاكم في اختلاف الثاني انه
لا شك ان الحكاية في امثال زيد معدوم حكاية ايجاب المحكم عنه
انها وذات زيد مثلا فالموجبة والسائبة كلاهما بينهما متحدان مالا ومصدقا
فانقول بالايجاب صحيح في درجة الحكاية والسلب في درجة المحكم عنه
فتوقع التراجع بين الاعلام في ايجابه وسلبه لا يول الى كشرط بل فلا ينبغي
ان يقع ولا يظهر حال ثمين امكانين صحة وساد الا تفصيل فاستمع
لما تلي عليك اما امكانة الاول فمنه على عدم شئنا الالهية البسيطة

على الوجود اذ العدم الرأى بين بخلاف المرتبة وقد عرفت ان الوجود الرأى
والوجود غيره معنيين احدهما النسبة الاجانبية الحادثة لا الوجود الرأى
الذي اخرجه صاحب الاقنوع البين ان النسبة المضمنة في المحمول او
الموضوع كوي الاخبارية الحادثة فانه من هو شانه وهو اخرى بان كمنب
على اثبات الاعمال من اللتانية على الادراك وثانها وجوده
في نفس على انه في محل والاول لا سبيل لا اعتباره في درجة المحل
لان النسبة لا تكون الا في الحكانية انما السبيل لا اعتباره الثاني فنقول
مصاديق الهليات المرتبة مثله عليه دون مصداقات الهليات
الهلية السطية في الايجاب نفس عليه حال العدم الرأى في السوابق
تفضل القول فيه على ما ذكره بعض المتأخرين ان الوجود الرأى
بالمعنى الثاني وجود في نفس محمول مستقل قد اخرج مع اضافته عارضة
الي متعلق ما به الوجود وجود له لكونه من الحقائق الناعية فهو امر مستقل
في نفس قد عرض له معنى غير مستقل كالاسماء اللازمة الاضافته ولما
كان مصاديق الهليات المرتبة الموضوع القائم به صف وهي حقيقة
ناعية مغايرة للوجود فلها وجود في نفسها منتزعة عن الموضوع الصف بانه
له اذنية لا انضمام الناعية ذلك وهذا الوجود قد يوصف بموضوعه وهو
الصف فبذلك الاعتبار يقال له العروض فيقال له العروض فيقال الباطن
عارض وموجود احبم وقد يوصف به متعلق موضوعه الذي هو موضوع
الصف فيقال له بهذا الاعتبار الاتصاف فيقال احبم فصف بالباض

وموجوده البياض هذا بخلاف الهيئات البسيطة اذ اصاديقها نفس
وجود ذات الموضوع واذا ليس للوجود وجودا يقال وجود الوجود في
نفسه منزه الى موضوعه بانه له اوقبه فاذا كان ان في مصاديق الهيئات
الركبانية وجودا بطبي دون مصاديق البسيطة وهو لا اصاديقا للوجود
الوجود المصدرى ولم تكونوا فاهمين للوجود المحضى وجلوا على ما قرر
واقول الشرح وجود الاعراض في النفسها هو وجوداتها في موضوعاتها
سوى ان العرض الذي هو الوجود لما كان محالها محالها الى الوجود
حتى يكون موجودا واستغناء الوجود عن الوجود حتى يكون موجودا للمصح
ان وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه بمعنى ان للوجود وجودا كما ان
للبياض وجودا بل معنى ان وجوده في موضوعه هو نفس وجود موضوعه و
غيره من الاعراض وجوده في موضوعه هو وجوده في نفسه انتهى ولي كلام
قد فضلته في بعض الكتب المنطقية هو انهم ان ارادوا ان الوجود الراطبي
بالنفس المذكور موجود في مصاديق الهيئات المركبة فظاهر انه ليس
كذلك لان الوجود بمعنى انتزاعه وان ارادوا ان مصاديق الهيئات
المركبة صالحة لانتزاع الوجود الراطبي فظاهر انه لا يصح انتزاع الوجود
الخارجي من مصاديق الهيئات المركبة التي مبادئها تحملها انتزاعه
فلا يصح ان يقال الوجود الخارجي للفوقية في نفسها هو وجودها في موضوعاتها
او ليس للفوقية وجودا كما قلتم في الوجود وان ارادوا الوجود الاشمس
كالنفس او بمنزلة فسلم ان مصاديق الهيئات المركبة مستندة عليه

بمعنى انها مصحح لا انزعاج هذا الوجود لكن مصادق الاليات البسيطة البنية
 كذلك لان الوجود من الكلمات المتكررة فكما ان وجود الفوفية في
 نفسها هو وجود ما في الموضوع لكونه مصحح لا انزعاجا لكنه وجود الوجود
 في موضوعه لكونه مصحح لا انزعاجا ثم يحسن المقام ان المعبر الوجود الذي
 به الوجود الذي به الوجود به الذي هو من الآثار وهو الوجود الحقيقي
 ونسب احتمالا ان نفس المبهة المتكررة اذا مرزايه فعلي الاول الفرق
 بان مصداق الالي البسيطة نفس المبهة المتكررة بخلاف مصداق الاليات
 المركبة فان المصداق هناك الموضوع مع صفه اخرى انضمامه او انزعاجه
 فمصدقا البسيط ومصداق المركبة مركبة في الصفه لكونها حقيقة ناعية منسبة
 بنفسها الى الموضوع فهي وجود في نفس باعتبار لكونه من الآثار وجود
 رابطي باعتبار انها منسبة الى الموضوع وعلى الثاني الفرق بان مصداق
 الاليات البسيطة الموضوع مع امر به الوجود به ومصداق الاليات
 المركبة الموضوع والصفه مع امر به موجودية الصفه للموصوف وهذا الوجود
 للصفه في نفسها امر به موجودية الصفه وهو بعينه منسب الى الموضوع فانه
 كما ان الوجود به كذلك بالانتساب ليس في مصداق الاليات
 البسيطة سوى وجود الموضوع الذي هو بمنزلة الصفه في المركبة وجودا
 لهذا الوجود حتى يكون وجوده في نفسه هو وجوده لموضوعه فان موجودية
 الوجود بنفسه وموجودية سائر الاشياء الاخر بالوجود واذا عرفت هذا
 فنقول كلام المحقق في ظاهره في ان مصداق البسيط وجود به الوجود

سننظر

في نفس وبطلانه في نفسه مصداق المركبة موجودية الصفة للموصوف وكلام
صاحب الافق المبين نص هذا لا يكا ويصح مع القول بزيادة الوجود كما
علمت كذلك ينبغي ان يفهم المقام واما المحاكاة الثانية فخاصة ما يرجع اليها
ان مصداق قولنا زيد معدوم وهو موجب وزيد ليس بموجود سائبة
واحد وهو بطلانه في نفسه وهذا باطل قطعاً فان الحكم في الوجبة بنوت
المعدومته لزيد ولا يصح هذه المحاكاة الا اذا كان هناك بنوت المحمول
فكيف يصح بطلانه محكاً بهذه المحاكاة ولو جاز كون المحكي عنه في الوجبة
هو بعينه المحكي عنه في السائبة لما كان الربط الاسحابي ربطاً مفقداً
لوجود الموضوع بل الحق ان زيد معدوم حين كونه موجباً حاك عن زيد
موجود بحيث يصح عنه انزعاج العدم فان كان وجوده لا ينافي انزعاج
العدم صدق بان يكون العدم عن طرف والوجود في آخره واللازمة
واما السائبة فكما قال مصداقه اسفاده في نفسه فتدبر وقد وقع فيها
نوع من الاطناب ان المتقدم كان من مزال الاقدام ومضال الالهام
والله الهادي الي الصواب وبه الاعانة في كل باب **اول** ثم العدم مطلقاً
ليس من الامور العامة اه يعني ان العدم سواء اخذوا بها او زانها
مختص بجناب الباري عز وجل وارادوا التقدم الزماني كون الشيء غير
مستحق بالعدم في حاق الواقع وهذا ملزوم عند المتكلمين لا ستماره في
الزمان المتوهم الغير المتناهي وعند المخسرة واضرابه لا وسنظر ان الله
تعالى يحقق الحق اما اختصاص القدم الذي يجناب الباري تعالى فطانه

سادق للوجوب ليس للممكن فيه قدم واما احصا من ابراهيم فلاك العالم
 حادث زمانى عند جميع الكل والنجل الاثر ومنه لا يقيدهم **ومن**
 الصفات الزائدة اه وقع لما يتوهم وردده من ان القدم كمال للصفات
 عند من يقول بزيادة الصفات وبى اغراض فقد قيل بعدم نفسه
 الموجود من الواجب والعرض فاجاب بان من يقول بالصفات الزائدة
 لا يقول بعرضها لان العرض قسم الحادث ومن بينها بان لك جواب
 المحنى ره عن انقضى الوارد على تعريف الامور العامة بالصفات السبعة
 لانهم على نسيب المتكلمين والمحنى ره خلط العرض في تعريف المتكلمين
 الامور العامة باصطلاح الفلاسفه وحكم بعرضه الصفات الزائدة ومن
 بينها طر ان المراد بالعرض في تعريف المتكلمين الامور العامة ما هو اصطلاح
 المتكلمين وهذا تناقض بحسب الظاهر فتمت **فوه** فيه ان المراد بقوله هو
 مع متعاقبه قد كان ورد فقط الموجودات بدل المفهومات في كلام الفقيه
 ره فاورد عليه المحقق الدواني ره بانه ان اريد بالتقابل الاصطلاحي
 المختص في الاربعه فخرج الوجوب والامكان او لا تقابل بينهما فيهم
 من الاقسام الاربعه وان اريد مطلق المبانيه تدخل الامور الخاصة في
 الامور العامة لان بينها مطلق المبانيه وتعلق بكل منها عرض علمي لكونها
 مقاصد الفن واجاب بان المراد التناول مع متقابل واحد كما يدل
 عليه **فوه** ويتعلق بكل من المتقابلين عرض علمي وما كان هذه القرينة
 بينها اي في التعريف المذكور في الشرح حمله عليه قال في المحاشيه

المراد بالتقابل لتقابل اعتباري في العرف و هو اعم من المعنى الاصطلاحي المخصص
في الامور لغة و اخضع من مطلق المناسبة فلا شك بالوجوب والامكان
والامتناع طر و حيث لا تقابل بينهما بالمعنى الاصطلاحي فان بينهما تقابلا
عرفا وان لم يكن اصطلاحا ولا بالاحوال المخصصة لكل من الثلث مع الاحوال
المخصصة بالاخرين عكس فانها وان كان بينهما مطلق المناسبة والتجاذف
لكن لا بعرفية لتقابلا عرفا لا اصطلاحا ولعله قصد بهذا وقع ايراد
ثالث لكن ورد بهذا الايراد على ظاهر هذا التعريف غير ظاهر لعدم ظهور
شمول الاحوال المخصصة بقسم قسم للصفات والظاهر انه لم يخل السببه
على معناها بل لبيان اقل ما يحقق فيه التقابل اذ المراد التكميل المحض
ثم انه لم يبين التقابل العرفي باهو فلهذا اراد به ما بعد في العرف مقابل
بذكر احدهما في مقابلة الاخر كما يقال الوجود والعدم والتقدم والتأخر و
المعنى والوجوب والامكان والامتناع وكذا اواراد ما لا يمكن اجتماعها
لذا فيها اول ما عرض لهما وهذا المعنى اعم من التقابل الاصطلاحي فان المعرفه
الاجتماع بالذات و اخضع من التباين فانه عدم الاجتماع في الصفات موافاة لكن
الاول نجد انه لا بد من معنى توجب ذكر احدهما في مقابلة الاخر في بعض
الصور دون بعض اخرى والابصر حكما والذكر في المقابلة انما يكون بحقق
المقابلة والكلام في نفس المقابلة والثاني نجد ان الاحوال المخصصة
قسم اضر فيه لتقابل عرفي بهذا المعنى ثم اورد بناء على ابقاء النسبة على
معناه خروج الامكان فانه مع الوجوب لا يتبادل المنع ومع الامتناع

لا يتبادل الواجب وان اعتبر كل اثنين مقابل واحد فليس العرض العلي
 متعلقا به كذا في الحاشية واعتبار اثنين مقابل واحد انما باخذ المفهوم المراد
 وبينهما انما باخذ معنى واحد شامل لهما والضر لا تقابل بين الوجوب المطلق
 والوجوب بالغير بين الامكان وكذا بين الامتناع المطلق والامتناع
 بالغير وبه فيلزم خروج كذا في الحاشية ثم ان النقص لا يختص بالامكان
 بل بالحدوث والتقدم والتأخر والمفهوم كلما غير شامل لجميع
 المفهومات مع مقابلة الواحد فلا يقع اجواب بان الامر العام هو الامكان
 العام وهو وحده شامل لجميع المفهومات وانما بحث عن الامكان
 احاط لانه نمبره نوع منه ثم اعلم انه قد وقع في عبارات اكثر المحققين
 كات شارح المحقق قدس سره في حواشي شرح حكمه العيني والعلامة القوي
 لفظ الموجودات بدل المفهومات وقال ان المحقق قدس سره
 في صدر المصداق الخامس لما كانت العينية والمعلولية من العوارض الشاملة
 للموجودات على سبيل التقابل كالامكان والوجوب اور وما بينهما
 في الامور العامة وهذا الضمير يدل على ان الشمول على التقابل المتغير في
 الامر العام انما هو للموجودات فالظاهر ان المراد بالمفاهيم هنا
 الموجودات فح لا نقض وقد اعترف المحقق الضمير بذلك في صدر
 ذلك المصداق حيث قال عدل الله عن التعريف المشهور الذي
 اورده المصنف في صدر هذا الموقف وجعل العلية من العوارض للموجودات
 على سبيل التقابل لان هذا التعريف اعم من المشهور ولا يلزم عليه ان

يكون بعض المباحث تفضيلاً ومن البين ان ليس مقصودا شراح
المحقق قدس سره والمحقق رحمه الله اختياراً لتعريف اخر غير المذكورين كما لا يخفى
فالعلم ان امراد في التعريف الثاني الشمول للموجودات فان قلت
على هذا التقى النقض بالتقدم والتأخر والعبء فان التقدم مع التأخر لا
يتبادل المعنى المتقي المحض ومع المعنى المتأخر المحض والتأخر مع الغلبة
التقدم المحض قلت لعل المعنى المعذورة في الامور العامة المختلفة
المشتركة بين اقسام ما وهي وحدانية ما لم يجمع الموجودات لان
ما من موجود الا ومعهم ومعلول قطعاً وكذا التقدم مع التأخر لان كل
موجود اما مقدم لواحد من التقدمات او متأخر لا يري ان الواجب
تقدم وما بعده من الموجودات متأخر الا ان هذا انما يتم اذا كان التقدم
والتأخر بمعنى واحد مشترك بين المعاني الخمسة اذ امكن لفظ التقدم
مشتركا لفظياً بين معان مختلفة فليس هناك معنى مطلق مشترك
يكون من الامور العامة بل يجب ان يقال ان بعض المعاني التقدم والتأخر
كالطبعي والشرعي هما والزمانى على ذنب المتكلمين يتبادل مع المتكلم
جميع الموجودات العقلية والعلوية والربنية لا يتبادل فانهم ثم في هذا التعريف
يدخل ما يكون محضاً لنفس واحد ويكون مع مقابلة ما لا للثلاثة او الاثنين
لم تعرض به عرض على عن هذا التعريف بخلاف الاول فاحد التعريفين
يحمل كما مررت الاشارة اليه واما جزم القول باختلال هذا التعريف
لان يقوم عن اخرهم مخرجون بانه لا يدعي الامر العام من الشكرتين

الثلثة او الاثنين ولان في المثال على المقابل المثال المفهوم المردود
 كل واحد امر اعمالا لا يخلو عن سماحة فقيه شيء او لم يثبت اجماعا على التعريف
 الاول بل المنقول في القتب الكلامية كلا التعريفين الا ان الاول اشهر
 والثاني مشهور ولا سماحة فيه الا البعد عن المفهوم اللغوي والاصطلاحي
 لا مشاجرة فيه **ف** فيه إشارة الى ان الامور العامة محمولات المسائل
 آه لا يظن ان الإشارة وجه سوى بالمقابل من انه رحمه الله تعالى لا قال
 اور وما كلام من الامور الخاصة في البوابها ولم ينس الا الامور العامة
 فلا بد من باب فقد علم ان الامور العامة والامور الخاصة من
 واحد والامور الخاصة محمولات المسائل فالامور العامة كذلك وبذا
 الوجه محقق لان الامور الخاصة كما انها محمولات في بعض المسائل كذلك
 هي موضوعات في بعض اخرى فلا يلزم من التثنية في جميع الاحوال بل
 فصارى الامر التثنية في وضع باب **بها ف** لان الحمل المعبر في المسائل
 اه بذا هو المشهور فيها بين المتأخرين وبه صرح الشافعي المحقق قدس سره
 في حاشية شرح المطالع لكن الشرح صرح في طبيعيات الشفاء ان الاعراض
 الذاتية المجموع عنها قد يكون صور او قد يكون اعراضا وقد يكون امورا
 منادج قد يكون الحمل المقصود في مسائل الحمل بالاستيفاق ايضا
 يصلح لتعلق التصديق **و** ولا يخفى انه يحل ان يكون موضوع فن الامور العامة
 اه قال في الحاشية تنبئ المقصود منه الاعراض فانه جائز لا بأس به
 وقد شنع عليه كل من لط في كلامه بذا قال الموضوع انما ثبت اعراضه الذاتية

له اول نوعه اول اعتراضه فالموضوع يجب ان يكون مفروغا مسلما ويوجعل
محمولا لكان مطلوبا بغرة فلم يقع الموضوع موضوعا ويمكن الاعتذار عنه بان
الموضوعات واذا كانت مستثناة ويكون كل عارضا بغرة من الموضوعات
فانه يقع محمول المسائل كونه عرضا واثباتا وذا كان في موضوعات النطق فان
بعض المقولات الثابتة اعراضا واثبتة لبعض فيكون محموله كما يقع موضوعه
في المسائل كذلك منها الاجناس امر عام وعارض لا مر عام اخر كما يمكن
تضيغ محمولا كالوجود فانه امر عام اخر كما لكل الطبيعي فيكون محمولا في مسيله
يكون الكلبي موضوعا وبكذا فيصح ان يقال موضوعات هذا الفن محمولا
المسائل وان لم يكن المحمولية من حيث الموضوعية فالحاصل من الاستدلال
ان الامور العامة في البحث كالا مور الخاصة فالامور العامة محمولات
المسائل كالا خاصة فلا بد من كونها مشقات لان الحمل المعين في المسائل
هو الحمل بالمواطاة بذاتاته التوجيه ويرد عليه ما سبق واستنوب البعض
هذا الامر او مركب منطبة التجوز وقال ليس المراد بمحمولات المسائل
ان مال قد وقعت الامور العامة محمولا بها بل المراد منه الاعراض
الذاتية لموضوع العلم الالهي واراوة الغرض الذاتي من الذاتي من لفظ
المحمول المضاف الي المسائل بعديه جدا لان لفظ المسائل خريفة
صارفة عنه لكن لا يميها قال في احاسنة وهذا الفن ليس بالعلم الكلبي
والفلسفة الاولى وهو من فنون ما بعد الطبيعة وقد يقرر ان موضوعات
المسائل قد يكون اعراضا ذاتية لموضوع العلم او موضوعات فن الامور

العامة من هذا القبيل انها اعراض واثنية لموضوع علم بالبعد الطبيعي اي الموجود
 من حيث هو موجود وكذا اسماع الطبيعي الذي من فنون الطبيعي موضوعا
 مسائله من الزمان والمكان والجهة وظايرها اعراض واثنية لموضوع العلم
 الطبيعي اي اجسام الطبيعي من حيث هو جسم طبيعي وبعده اراد بقوله
 من حيث هو جسم طبيعي من حيث انه ذو طبيعة وليس به الحين اطلاقا
 ثم موضوعات هذا الفن الامور العامة بهذا الوجود وهو ليس عرضا ذاتيا
 لموضوع العلم بل نفس وفي السماء الطبع ليس موضوع جميع مسائله
 عرضا ذاتيا للموضوع بل من المسائل ما موضوعه نفس الجسم فافهم وقبل
 في توجبه كلام المحنثه ان المراد بالمسائل مسائل العلم الاعلى الذي
 موضوعه الوجود فالذي يلزم هو كون الموضوع فن محمول مسائل فن اخر
 وهو غير محال وانما المحال وقوع موضوع فن محمول مسائل ذلك الفن
 وهو غير لازم وانت خبير بما فيه من الاختلال فان فن الامور العامه
 بعض من العلم الاعلى فبالله هي مسائل العلم الاعلى بعينه موضوعا
 هذا الفن موضوعات مسائل العلم الاعلى فتأمل **قوله** والحق ان المسائل
 والمتنقات فلا بد من كلها امور عامه وهذا لان المسائل اي اعراضا ذاتيا
 نظرية كما المتنقات فلا بد من علم من فنون الحكمة والكلام بحيث
 عنها ولا يصلح لذلك الا فن الامور العامة فلا بد من ادخالها في فن
 الامور العامة لان التبادر من التبادل المتبادر مبرجا او ضمنا بطلان
 الحمل اي الامر الذي يراد به الحمل والمواظاة والحمل بالاستفاد والطلب

سأناك حل مطلق يكون الحملان فردين لأن فقط الحمل مشترك بينهما
بأن الاشتراك الصناعي وما يجب عنه يحتمل الأمرين المبحوث عنه في
لبعض المسائل هو المشتق وفي البعض المبدء أو فالمبحوث عليه في هذا
البعض يحتمل الأمرين أما بان بادل المبدء أو المشتق بالمجازا السابع
أو ينترك على ظاهرة قولهم الوجود ذرايد أو عين مشترك أو مختلف الظاهر
هو التترك على الظاهر لأن المحمول الثابت للمشتق إنما هو لاجل المثال
على المبدء أو واختلف فيه البصر بالنظر إلى الخلاف في المبدء أو وعبرة
البعض بدلي على الثاني بأنهم جعلوا المشتق موضوع المسئلة والاولا
بالمشتق كما وقع من المحقق الدوالي رة كثيرة والتاويل بان يجعل ما هو
المفهوم من المسئلة فبدا في المسئلة كما بادل قولهم الوجود ذرايد في الممكن
موجود ووجود ذرايد فبعد لا يثبت اليه لكن ارادة المشتق من المبدء أو
لا كما يصح في بعض المسائل المبدء لقولهم الامكان علته الحاجة او الحد
والوجود فبدا بالهتية من حيث هي فتأمل **ك** كما انه اراد ان يحصل اه
لان معرفة المعارض بعد معرفة العارض على الكمال فله دخل ما في معرفة
العارض فالاولى ان يذكر قسم المعلوم إلى طائفة معروضات الامور العامة
وهذا القدر انما يقيد نفس ذكر التقسيم واما اختيار طائفة مخصوصة فلاها كبر
لدور على الانسنة في هذا الفن فقل عنه في احاشية اشارة الى ان في
رة الشرح الوجوب بمعنى الاولونه وضايفته التقسيم إلى المعلومات
عاضته إلى الاقسام لا إلى المقسم وقوله اي معروضاتها أي التفصيلية

لا يابى الجارة انتهى وفيه وقع ما برز علي الشئ قدس سره ان ما ذكره لا يفيد
الوجوب فلا يرد ان النفس انما برز علي الهيئة دون الافراد فلا يصح قوله
نفس المعلومات وجه دفع الاول ظاهر ووجه دفع الثاني ان المراد بالمعلومات
الاقسام والمعرضات نفسية وذكر المفسر من ترك اي بنفس المعلوم
الي المعلومات التي هي المعرضات الامور العامة وهذا انما يصح اذا لم
يكن الي الجارة داخله علي المعرضات ويكون اي التفسير بمقامه
كما قال لكن النسخ التي توجد ليس فيها اي التفسير بل الي الجارة فاذن
الصواب ان يقال تعريف المعلومات حسبته والجمعية باطلا وتنبل
بها تقسيمات متعددة لاقسام للعلوم كالثابت والممكن والحادث
في الموجود الخارجي والموجود الذاتي في وجه قوله من غير كلف ان بنفس كل
احد من المعلومات الي اقسام التي هي المعرضات فان عدم
الممكن سابق علي وجوده اه في الاحتشابه بعدم مقدم علي جميع الكمالات
بحسب الذات فقط وبحسب الزمان ايضا في بعضها عند الفلاسفة
وفي جميعها بحسب الزمان فقط عند المتكلمين لان العالم عندهم حادث
منحصر في الزمان انتهى اراد بالكمالات ما سوي صفات المادي
عز وجل والمتكلمون يذكرون الحدوث الذاتي وتقدم عدمه بالذات
والمحتمية قد فرغ رتب الفلاسفة في الحدوث الذاتي بمقامه بالا
مرتب عليه فانظره **فانه** بان يكون الغير واسطة في العروض تفصيل المقام
انه من الضرورات ان من الاشياء ما له ذات متقررة في الاعيان

بُهِتَ عَلَيْهَا أَمَّا هُوَ فَيُظْهِرُ مِنْهَا أَحْكَامَهَا وَمِنْ الْأَشْيَاءِ مَا يَبْسُ لَهُ ذَاتٌ مُتَفَرِّقَةٌ فِي
الْإِعْبَانِ إِلَّا أَنَّهُ بُهِتَ عَلَيْهَا أَحْكَامُهَا وَهِيَ عِلَاقَةُهَا بِالذَّاتِ الْمُتَفَرِّقَةِ فَيُضْرَعُ
مِنْهَا الْعَقْلُ وَيُصِفُهَا بِهَا وَمِنْهَا الْأَوَاقِيفُ لَهُ دَلَالَةُ أَحْكَامٍ لَهُ وَمِنْ الْبَيِّنَاتِ أَنَّ
بَيْنَ الْفَضْلَةِ الْأَخِيرَةِ وَالْفَضْلَةِ الثَّانِيَةِ تَرْقَا مَافِي الْفَضْلَةِ الْأَخِيرَةِ مِنْ
الْأَخْرَاعِيَّاتِ بِخِلَافِ الثَّانِيَةِ فَاهِيَاسِ الْوَاقِعِيَّاتِ فَلَا يَدْرِيهَا مِنْ
بُحُودٍ وَدَافِعَةٍ لِأَنَّ الْوُجُودَ هُوَ مَبْدَأُ الْأَنْوَارِ وَلَمْ يَكُنْ لَهَا وَجُودٌ
بِالذَّاتِ فَلَهَا وَجُودٌ بِالْعَرَضِ سَعْدَةُ الْمُنَاسِبَةِ فَالْمُنَاسِبَةُ هِيَ الْوُجُودُ بِالذَّاتِ
وَبِمُجُودِهَا مَوْجُودِيَّةُ هَذِهِ الْأَشْيَاءِ وَتَدْوِينُهَا وَهِيَ هِيَ مَعْنَى الْوَاقِعِيَّةِ فِي
الْعَرَضِ قَالَتْ لَعُضْ سَادَاتِ أَيْلِ التَّدْوِينِ أَنَّ مِنْ الْأَشْيَاءِ مَا يُوْجَدُ
بِالْوُجُودِ قَائِمٌ بِهِ وَمِنْهَا مَا يُوْجَدُ بِدُونِ قِيَامِ الْوُجُودِ بِلِ الْوُجُودِ قَائِمٌ بِهِ وَكَيُونُ
الْآخِرِ مَوْجُودٌ أَيْ كَمَا يَقُولُ بَعْضُ الْفَلَسَفَةِ فِي الْمَوْجُودَاتِ الْإِمْكَانَةِ
كَافَّةً أَنَّ الْوُجُودَ خَرَسِي حَقِيقِي قَائِمٌ بِفِيهِ وَاجِبٌ بِالذَّاتِ فَالْوَاجِبُ
مَوْجُودٌ هُوَ نَفْسُهُ وَالْمَلِكُ مَوْجُودٌ بِذَلِكَ الْوُجُودِ فَيَكُونُ الشَّيْءُ مَوْجُودًا بِالْوُجُودِ
حَاصِلُ نَفْسِهِ هُوَ الْمَعْنَى بِالسَّيْعَةِ فِي الْوُجُودِ فَالْمَوْجُودُ بِالْوُجُودِ حَاصِلٌ لَهُ هُوَ
الْمَوْجُودُ بِالذَّاتِ فَإِنْ كَانَ قَائِمًا بِغَيْرِهِ فَهُوَ الْعَرَضُ وَالْمَوْجُودُ بِالْوُجُودِ حَاصِلُ
نَفْسِهِ هُوَ الْحَالُ وَالسُّلُوبُ خَارِجُهُ لَكُونُهَا غَيْرُ مَوْجُودَةٍ لَا بِالْوُجُودِ حَاصِلُهَا
وَلَا بِالْوُجُودِ حَاصِلُ نَفْسِهَا وَأَنْتَ لَا تَخْفَى عَلَيْكَ أَنَّ الْوُجُودَ الْحَاصِلُ
لِشَيْءٍ لَا يَلْفِي مَوْجُودِيَّةَ الْأَشْيَاءِ كُلِّهَا بَلْ لَا يَدْرِي عِلَاقَتَهُ بَيْنَ الشَّيْءِ الْمَوْجُودِ
لِالْوُجُودِ حَاصِلٍ لَهُ وَبَيْنَ الْآخِرِ الْمَوْجُودِ بِالْوُجُودِ حَاصِلِ الْأَوَّلِ وَلَا يَنْظُرُ عِلَاقَتَهُ

الاصح الا متزاع الثاني من الاول فرجع الى ان مناط الوجودية
حصول الوجود اما هذه الوجود او لا مر سعين به هذه العلاقة ثم هذا الوجود
بالوجود حاصل بغيره اما له ذات متفرقة كما في الوجود بالوجود حاصل
كما نقول تلك الفلسفة في الممكنات فلم يبق بين الحال والعرض
في فرق في البذوت واما ليس له ذات متفرقة بالذات بل الوجودية
بمتحرك جالس السنية فرجع الى ما قال المحن في ان الوجود له بالعرض
ولم يبق في الحق فرق وبقى الكلام في خروج السلوب الثانية كما شق على تقرير
المحسنة ثم مثل هذا يمكن القول به في كل ما فيه واسطة في العود في المتحرك
ما يحصل له الحركة او لتغلف والسنية متحركة بحركة قائمة بها والجالس متحرك
بحركة حاصل بغيره فالموصوف بالعرض يمكن فيه ان يقال انما يحمل عليه المشق
قيام الصفة بغيره فافهم **قوله** اولهم ان يقولوا لان فيها سلب القيام اه قال
في الحاشية فلا يكون لها يحقق بغيرها وانما لم يخرج عن تعريف الحال بقوله
صفته واخرج بقوله ولا معدومة شيوع اطلاق الصفة عليها انتهى ثم هذا انما
يتم في السلوب البسيط واما السلوب الثانية ففيها قيام السلب
القيام في امور متزعة عن الموصوف كالصفات التوتية فهي موجودة
ببعض الموصوف بمعنى الواسطة في العود او يقال انها موجودة بوجود
حاصل بغيره ولا ملخص الا بالتمام كونها احوالا قد **برج** مع ان ذلك ليس
مقام التعريف فلا تفضل لعدم المانعة وهذا عجيب جدا قال المقام ولا
لم يكن مقام التعريف لكن المقام مقام النفس فلا بد فيه من تمثيل الان

فما لا بد في كل قسم فهو بمنزلة عن افراد قسم اخر ويكون بحيث يمكن ان يوجد
تعريف كل قسم منه فاقسم **قوله** ان الوجود عندهم حال اه حاصل ان الوجود
حال فله وجود بالعرض بواسطة المنة الموجودة فوجود المنة عارض لنفس
فالوجود العارض له اما لنفس من دون لغاير او غيره ولو بالا اعتبار بان
يكون با حصة اخرى غير العارضة للمنة وعلى الثاني لا يبقى الواسطة ^{واسطة}
في العروض لان العارض لا يكون متقدرا اصلا اي لا بالذات ولا ^{بالا}
فالالاتصاف فيها على سبيل المجاز كما هو اية كذا في ابحاثه
الاول فليزم عروض الشيء وقوله فان الاتصاف فيها على سبيل المجاز
قد صرح عليه المحقق الدواني به وغيره وتعب عليه الخوانساري به بالظن
سجل بس في ذكره كثير طائل والحق ان الاتصاف بالعرض قد ثبت عليه
الا نارا الاتصاف بالذات كما ثبت في حركات الكواكب ثبت
عليها التحرك لها بواسطة انفلاك ما يخرج منها فانها يكون بالمجازية ان
المروا به انفلا الصغى اليه ان يكون مكابرة وان اراد ان سببا
الترايب لم يوضع في اللغة لهذا الاتصاف فلا تراعي فيه ولعله عي
ان يكون حقا واستصوب بعضهم ان الايراد وقال الذي لا بد للعالية الا
منزاع فما يكون منزعا من الوجود ويكون حالا والوجود ايضا منزعا من الوجود
فهو حال واما الموجودية فغير لازم ولا يطر من كلامهم ولو قيل قال المصنف
بالتحقيق وان هو الا الوجود بواسطة الغير قبل هذا الحسن من قبل المصنف
وتسب في كلامهم لفظ التحقق بالنبع كذا قبل او يقال التحقق بالنبع اريد

صفحة الانسراج ونبدأنا بجمع كما هو الظاهر من كلام الموجود است لا ندع عليك
انه لا يسقط الاعتراض بهذا لانه قد سلم انه لا بد من احوال من صفته الانسراج
الانسراج له تحقق ما اذ تبرزت عليه بعض الآثار مع قطع النظر عن وجوده
الذي ينبغي في هذا التحقيق له بالذات وهو كما ترى او بالعرض بواسطة المتشابه
وهو المطلوب والموجود لما كان انزاعيا لا بد له ان يرضى بتحقيق بالعرض من
منها علم ان هذا الاشكال غير محض بقايلي احوال بل يرويه التفسير على
الكل ومن هنا سقط ما قبل ان احوال الوجود المطلق وهو التابع في التحقيق
للمتنبية الموجودة فهو موصوف بوجوده بالعرض وهو حصة فعليه بالزم عروض
حصة ولا بأس به كما ستعرف به المحنة له اما حصة الوجود العارضة للمتنبية المحنة
بها فليس بحال حتى يلزم الحلف وذلك لان الحصة انزاعية وليست كائنات
الاغوال فلا بد من تحقق ودفعه يلزم الحلف مع انه قد سلم هذا التقابل ان
مناط الحالة على صفته الانسراج والانسراج في المطلق والحصة سواء قال
بعض سادات اهل التحقيق ان ليس بها عروض لا بالذات ولا بالعرض
فانك قد عرفت ان الموجود يتبعه بالمتبع عبارة عن موجودية شيء بوجوده
المتعلق فالوجود موجود بالوجود احوال حاصل للمتنبية به لزم لا يعرض وجوده
حتى يلزم عروض الشيء لنفسه ذلك ان تقول في الجواب ان استعمال
عروض الشيء لنفسه انما هي اذا كان عروضها بالذات واما اذا كان
بالعرض فلا استعمال فيه قتال فيه إشارة الى ان هذا الفيداه لعل
اراد ان العرض الاصل من هذا الفيد بيان الواقع لا الاقرار عن صفته

المعدوم وان كان حاصلًا في ضمنه لان في قوله لا معدومته لفائدة فان
صفات المعدوم معدومته عندهم ولم يرد انه لو كان الاخراج يلغوا لان
الفيد الاخر كافي في الاخراج فان الفيد الاول لا يكون لغوا بل الاخير
يلغوا او لم يكن سوى هذا الاخراج فائدة وليس الامر بها كذلك وجه
الاشارة انه لما عطل الاخراج يكون صفات المعدوم معدومته علم ان
قوله لا معدومته كانت **قضايا** ان ما يدل على قيام العرض الذي
في قيام العرض بالعرض ان القيام عبارة عن النجى بالنبع ولا بد لما تبع
ما بالذات فلا بد ان يكون محله متجرا بالذات وهذا لا يدل على امتناع
قيام الحال فان الحال ليست متجزة بالنبع وما قبله انه يلحق بالمقدمة
الاولى ففقه انه ليس القيام عبارة عن النجى بالنبع الا يرى ان صفات
الباري تعالى فيما بل قيام العرض عندهم النجى بالنبع ووجه اخر لم ان
جاز قيام العرض بالعرض يلزم التسلسل وهذا لا يصح جازي في قيام الحال
لان تسلسل الموجودات مح لا تسلسل الاحوال ثم ضعيف الوجهين
ظاهر لكن الكلام ينبغي انهما بعد تمامها بل يد لان على امتناع قيام الحال
بالحال فانهم **قوله** لو نبى الاعراض على المعنى المتبادر انه يعنى انه لو كان عرض
المعترض الاعراض على المتبادر من التعريف وهو ان يكون صفة للموجود ولا يكون
صفة للمعدوم نظر الى اللام وكان بناءه على ان التعريف على كل يد
لم يندفع باذنه وبقي على نذهب من تعريف ثبوت المعدومات الصافيا
بالاحوال هذا على نسخ الواو والواصله واما على نسخ او الفاصلة فالمعنى

انه لا يندفع اذا كان عرضة الاعتراض على المعنى المتبادر بالحوادث كان عرضه
 الاعتراض على كل ندب من قال اه وهذا الكلام خارج عن قانون التوحيد
 والمنطقة قال هذا الجواب جواب بيان ما اراد يقول فيه كلام الموردين
 ان عرضي الايراد على المعنى المتبادر وان لم يكن مرادك مع ان في
 كونه متبادر لظن السبب اللام الاحضاص بمعنى انه لا يوجد في الغير بل
 المراد في قولهم اللام الاحضاص ان لدخوله خصوصية **ما** **قوله** نفهم منه ان
 التحقق عندهم اه اعلم انهم قالوا الوجود مبداء الاثار فالتاثير المنقتر الذي
 لا يترتب عليه الاثار معدوم والظاهر ان الفاعلون بالوجود الذي في نظام
 بالاذن ان الوجود منقرون بترتيب الاثار فالوجود القاييم بالذات ان ثبت
 فهو داخل في الوجود وادعوا ان التقرر قد مضى عن ترتيب الاثار والتقرر
 عندهم اعم من التقرر بوجه بترتيب الاثار والتقرر الذي لا يترتب
 الاثار وادعوا ان الملكات كلها ثمانية فائمه بالفساد من دون ان
 يترتب عليها اثار والتقرر والقبول والتحقيق عندهم الفاظ مترادفة
 واللون والوجود مترادفان لكن لما كان القبول قد يطلق على ^{السببية}
 الابجائية بخلاف التقرر والتحقيق وكذلك الوجود قد يطلق عليها ايضا
 بخلاف اللون صار احق المراد تعريف الثابت بالتحقق وهو وجود
 بالكاين تعريفها لفظيا وحيد قد يقع ما قبل ان ارى بالكون ما هو المتعارف
 فالكون هو القبول فالكاين لصدق على المعدومات الثامنة وان كان
 المراد منه الوجود فالعرف دور في احتمال كون التعريف لفظيا تاما صح اذا

ثبت اعرفته الكون من الوجود وان اريد بالحقق ما هو المتعارف فهو الوجود
فلا يصدق الحقن على المعدومات الثانية وان اريد البتوت الاعم من
الوجود فالعرف دورى وكونه لفظيا يتوقف على اعرفته الحقن من البتوت
وبعد في حقا فان قلت قبل بقي بين العالمين والمنكرين نزاع قلت نعم
النزاع في انه بل يصح ان يفر منه من دون ان تربت الآثار منفكا عن
مبدأ الآثار خارج المتأخر وقائمة بالفسها ام لا فالصوفية الكرام من اهل
السنة والمعتزلة ذهبوا الى الاول والاشعرية من اهل السنة والفلاسفة
الى الثاني لكن الفلاسفة اخترعوا نحو اخر من مبدأ الآثار قا بما بالذات
ومحلوها في مضائق شبيهة ويقولون كالجباري في الصحاري كما سنفقا **قوله**
وعلى الثاني ادخاله بالحقن بقي اه ما له حقن بقي له وجودا لغرض تحديد
حد الوجود بالذات في تربت الآثار وقوت صفات لمناشئي
ينصق بها وذا غير البتوت الذي قد مر انه للمعدومات فان عند الحقن
البنعي وجودا فهو داخل في الوجود وان لم تعد وجود اهل حض الوجود بالحقن
بالذات فهو داخل في المعدوم ولا شك ان الحقن بالذات شجبل على
ما له بحقن بنعي فهو ممنوع الحقن بالذات فلا سجد وحوله في المنع المنع كما رعم
نعم لو ثبت له حقن بالذات فاما يفسه من دون ينصف بشئ لا يمكن
ادخاله في المنع وعندنا هذا هو الحقن كالمظهر من ينبع لبعض كلمات الصوفية العلية
فانهم **قوله** والمراد بالمنع ما شجبل المنع العفلي اه المنع العفلي بالتحليل
عقلا وجوده وبقائه بالمنع العادى وهو الذي يحيله العادة وان كان مكناني

نفس الامر عقلا فعلى هذا المعنى ان المراد اعم مما يكون ممثلا عقلا وما يحلله
العادة وهذا فاسد فانه يدخل في النفي التثنية بل النفي المعجز العبادي بالبد
في المنفي فلعلة ارادوا بالمنع العقلي المنع بالذات ومقابلته بالمنع بالغير
الغير الخارج من القوة الى الفعل اذ لا وابدافا المعنى ان المراد بالمنع هو
اعم من المنع بالذات والمنع بالغير الذي لم يدخل في عالم النفي فانهم
ثم لما كان نقض النفي اذ يستلزم لك في مستقبلات الله تعالى
ان التناقض كما يكون باعتبار الحمل الموهل كما في ذلك يكون باعتبار
الحمل الاستغاثي وحيث نقول التناقض بين المبدءين باعتبار الحمل الاستغاثي
يوجب التناقض بين المشقين باعتبار الحمل الموهل في لانه كان بين
المبدءين تناقض كان مبدءا او ثبوتيا ومبدءا او سلبيا سلبا بطلان
فاذا استق من الثبوت كان معناه ذات كلام قام به المبدء والمشتق
من السلب معناه ذات سلب عنه ذلك الثبوت ولا شك في اننا
بينهما في معنى الثابت له ثبوت ومعنى المنفي ذات سلب عنه الثبوت
ومعنى الموجود ذات له الوجود ومعنى المعدوم ذات سلب عنه الوجود
فتم الكلام على مذنب الجمهور واما على مذنب المحقق الدروالي فبالا
اظهر فتم الكلام من غير كلفه ولا تحتاج الى البناء على مذنب المحقق الدروالي
لان الامر اخص ليس مغيرة اذ لا كان فوهم دخول المعلوم في الثبوت
والمنفي والموجود والمعدوم من ان الذات مغيرة في المنفي وعلى ان
المعلوم نفسه فهو داخل في الاتسام نفى المبني الاول او لا بان الذات

المخصوصة غير معتبرة فتوابعها بل المتعريفية عند من يغيرونهم الجمهور الذات المطلقة
اعم من ان يكون معلومه او مجهولة ثبوتا او سلبا واما خصوصياتها فمن ضرورة تحقق
المبدأ والذات الماخوذة في المعدم والمنفى ماخوذة على انه سلب عنها الوجود
والثبوت فلا يوجب ثبوتها وقال في محاشية بل العام ايضا غير معتبر كما
سياتي بهذا الشارة الى التحقيق ولم يورد فيها لان الكلام مني على راي
الجمهور ومنهم المصنف رده والمعرفون وثقي المنى الثاني بانها بقوله
وقسمته المعلوم اه خفيفة ان القسمه قد يكون للذاتي الى انواع ورح
لا بد من الدخول في خفيفة الاقسام وقد يكون للعرضي الى الانواع بان
يقصد قسمه الى خفيفة الانواع لتفصيلها في الالاف وانفسر محمد
لا يدخل المقسم في خفيفة الاقسام بل انما يدخل في مفهومات الاقسام
في الملاحظة وكون القسم ضم فيه والى مشتركة انما هو في الملاحظة والعنوان
دون الملاحظ والمعنون فتدبر **الاعتراف** امكان العلم بمثل علم الواجب
اه فيه ان التقسيم ليس الا للمعلوم المتبادل الاقسام والمعلوم بالفعل
متبادل لكل قسم فلا حاجة الى التعميم في العلم الا ان يقال المقصود انما اعتبار
امكان العلم بجمع جعل كل من معلومي الواجب والممكن ابي ممكن كان مقسما
قال ميرزا جان رحمه الله تعالى والظاهر انه الاشارة الى دفع ما يتوهم وتعالى
على تقدير جعل المقسم هو المعلوم يلزم قسمه الى مساوية او اعم منه والى متباينة
ضرورة ان المعدم المطلق لا يكون معلوما واندفاعه ظاهر لان ما يمكن ان
يعلم اعم من الموجود الذي هي ابي المعلوم ولذا المعدم المطلق واما مقيد

باعتبارها فقايدنه على هذا التوحيد ان المعدوم المطلق لا يمكن ان يكون معلوما
وكذا المعلوم لا يمكن ان يكون معدوما مطلقا باعتبار انه معلوم ولا يذهب
عليك ان الاشارة على هذا الوجه انها هم الكائن المراد بالمعلوم معلوم
والا فكل موجود ومعدوم معلوم له سبحانه فالكارده هذه المعلومه لبعض
الوجود فالموجود مباد والافلا حاجة الى التعميم ثم قال في المعدوم المطلق
لا يصح الا اذا اريد بالمعلوم ما يتناول المعدوم بالوجه المفروض الصديق
كما سنبين ان شاء الله تعالى وقوله فقايدنه اه لا ينظر له وجه صحيح الا اذا
اريد انه لا يمكن ان يكون معلوما اصلا الا باعتبار الوجه المفروض بالوجه
الواقعي او اريد بالمعدوم المطلق الممكن معدوم الذي لم يعلم له كنه
ولا وجه ذلك ان نقول انما غير امكان العلم لان المعلوم بالفعل
بحيث يسجل الاقسام لم ينبت بحقيقة من قبل بل انما ينبت في المقاصد
والاحسن ان يجعل المقسم العلم بالوجه فالاحسن ان يجعل المقسم بحقيقة
وشموله بهي فتأمل سبيل العلم بالواجب والمنع اه عدم معلومه
كنه الواجب الاذعان للممكنه مسلم واما بالنظر الى الواجب فمبسر مسلم
بل كنهه حاضر عند نفسه عالم به فالمعلوم بالفعل بالكنه شامل للكنه لما اراد
الشمول لجميع العلوم علم الواجب وعلم الممكن عظم تشتمل علم الممكن
بالواجب واما المنع فلان له بل انما هما عنوانان بلا معنوا ان ولفظ
تلك العناوانات صادقة على شيء وموجبه بها اليه بحسب الفرض لا غير
ان كان المراد بوجهه ما لو فرضنا رجل العلم بالمنع والا لا وقد صرح المصنف

ره في موقف الأعراض في مباحث العلم بأن المسحيل لا يمكن تعطف الاعلى
سبيل النسبة أو نحوه **قوله** لتعكس الموجود والمعدوم أو بمعنى الشبهة
واحد يمكن أن يكون موجودا في الدين ومعلوم في الخارج وبالعكس
فهذا الشيء داخل في مطلق الموجود ومطلق المعدوم في يلزم هذا اخل الاقسام
واما المعدوم المطلق فلا يصدق الاعلى بالاكين موجودا أصلا لا في هذا
أولا خارجا فلا تدخل **قوله** وان سبهم فسمه فان المعبر في موارد التعاطف
أما الشيء المطلق على ما بين المحبته ره في مواضع من هذا الكتاب غير
الكتاب الشيء المأخوذ من حيث الاطلاق وصرح به موضوع الطنبه والمكرر
في كتب القوم ان موضوع الطنبه الشيء المأخوذ في الدين من حيث الوحدة
الدينية مطلقا عن الخصوصيات ولهذا لا يجري فيه احكام الخصوص وصرح
ايضا بأنه يحقق فرد ولا يعني الا بانها جميع الافراد فيها قد جعله موردا
للقسمه زعماته بان الاختصار انما يحقق فيه بين الاقسام واما مطلق الشيء
فهو مأخوذ من حيث هو موضوع المعمله يحقق فرد وثنى بانها فرد
بزعم انه لا يصلح مورد للقسمه زعماته بأنه لا يحقق فيه الاختصار وقد زعم
النعص انه لا وحدة له فلا يصلح مورد للقسمه لان مورد القسمه لا بد من
الوحدة وهذا فاسد لا من شيء الاول وحده كيف لا والشيء من حيث
هو حقيقة هي بها هو ما هو متميز عن اعتبارها وهو بهذا الوجه واحد نعم وحدته قائمه
لانها في محل التثنية الشخصيه والصفه النوعيه او كان جسا ونده الفرد في
كلها واقية لا ملقيه اليها كما تشرح في موضعه ان شاء الله تعالى وبها ينظر

في ان مورد القسم ما هو فالحق ان مورد القسم لا يصح ان يكون ما هو موضوع
 الطبعة عند القوم لان موضوع الطبعة لا يحتمل احكام المخصوص عندهم فكيف
 يصح تفكيده لضم فهو وكيف يوجد مجامعاً للتفكيكات ثم المحنة رد واجراءه
 يرون الاطلاق والكلي من المعقولات الثانية فلا يكون معرضاً حيث
 هو معرضاً موجوداً في الاعيان في ضمن الاشخاص والمحنة رد صريح بان شرط
 عرض الكلية الوجود الذي يلي بل الحق ان مورد القسم الشي من حيث هو
 وهو ما هو خفيف واحدة اذ لا يصح لان بقية بقية ذات فتبكر تحسبها فملك
 الكائنات متافضة مخبر منها والا لا فاتهم ثم ان المحنة رد جعل المقسم للشي
 والظري مطلق العلم لا العلم المطلق وهو بطايرها في ما قال فيها لكن
 لا منافاة لان المقسم هناك خفيف عند الحصول لحدوث اي المطلق
 منه لا مطلق الحصول لحدوث ولما كان خصوص الفرد يري الى مطلق
 الشي فانقسام الحصول لحدوث واخصاره يرجع الى مطلق العلم
 بالعرض والمقسم بالذات الحصول لحدوث المطلق ومطلق العلم انما
 هو مقسم بالعرض بذاته التفرير لكلامه ولثانيه كلام قد فصلناه في خوا
 على حاشية المحنة رد على مخرج التذبذب الجلا في **نحو** امكان العلم
 امكان التحقق اذ معارضة على جعل المقسم المعلوم المطلق لان المقسم
 هو يمكن العلم غير صادق على المعلوم المطلق فلا يصح جعله في ما لان مكان
 العلم مستلزم لامكان التحقق لان العلم هو حصول المعلوم للعالم ولا امكان
 للتحقق المعلوم المطلق واجيب عن هذه المعارضة بانه معلوم باعتبار وصف

كونه معدوما مطلقا داخل في المفسم وان كان مما يمنع علمه نظر الي ذاته فهو
من الموجود الذي يبا اعتبار العارض مقابل للموجود باعتبار ذاته وانما لا بد
عليك ان هذا المجيب ان اراد بالمعدوم المطلق مفهومه فسلم بما قال
لكن لم يكن كلام المعترض في هذا فانه موجود وفروقه وانما الكلام فيها هو
معدوم مطلقا وان اراد معنونه وما يصدق هو عليه فلا يمكن تعلق العلم
بشيء والكان بهذا العنوان فان امكان العلم يستدعي التحقق بالامكان
وكونه معدوما مطلقا با في عنه اذ حقيقه بوجه من الوجود بحربه عن حد حريم
العدم المطلق والمعدوم المطلق منحصر في المنسحق وهو لا يمكن تعلقه بشيء
ودونها كما سئل في الشا الله تعالى لا انا نقول لان سلم ان امكان
العلم يستلزم امكان التحقق اذ حاصله ان يستلزم امكان العلم امكان
التحقق ممنوع فان المراد منها بالعلم اعم مما يكون بالوجه او بالكنه فغايتها
بالزوم امكان تحقق الوجه في الذهن لا امكان تحقق مهيته فان المعلوم في
علم الشيء بالوجه الوجه حقيقه لا اذ الوجه ثم اعلم اننا قد بينا في موضوع ان
امثال اجتماع التفضيلين والشيء بك المصداق الى العر وجل عنه
عنوانات من دون معنوي ولا يمكن صدقها على شيء في نفس الامر
فليت هي وجهات في نفس الامر فلا علم هناك للمتنسح لا بالكنه لا انقبا به
ولا بالوجه اذ لا وجه له حقيقه انما يتكف هناك الوجه واما اذ الوجه فلا
يتكف لانفسه ولا بامر صادق عليه لا بمعنى ان هناك شيئا مجهول ابل
بمعنى ان ليس هناك شيء حتي يتكف لكن مع ذلك قد يفرض العقل

هذه المقامات عنوانات لمعنونات وبقرضها صادقة عليه ثم يحكم بالعدم عليه فهذا
التوجه الى الامر المفروض عنوانه ربما السج علماء وانما العلم حقيقة للعلم
نقطه وهذا جعل المحققين من العلماء الاعلام امثال شريك الباري معدوم
قضايا بالنسبة كما يتكشف لك ان شاء الله تعالى فالمراد يمكن العلم ما
ينبذ الى العلم بهذا الوجه الفرضي وبما قررنا من دفع ما قبل بل للمعدوم المطلق
حقيقة ام لا على الاول يلزم الحقيقة من دون وجود وعلى الثاني فلا كنه
له وما لا كنه له لا وجه له لان تحقق العارض بدون المعروض محال لان هذا
لا معنى الوجه الفرضي الذي ذكرنا وكذا نبتدع ما قبل العلم بالوجه وان لم يكن
علما يري الوجه حقيقة لكن لا اقل من انه علم به بالعرض فلهذا الوجه وجود
بالعرض فان نسبة ذي الوجه الى الوجه في الذهن نسبة الوجه الى ذي
الوجه في الخارج والمعدوم المطلق ما لا يكون له وجود لا بالذات ولا بالعرض
لانه ان اراد ان ذي الوجه معلوم في نفس الامر بالعرض فهذا انما يصح في
العلم بالوجه الواقعي والمفروض العلم بالوجه الفرضي وان اراد ان ذي
الوجه معروض بالعرض ولو يجب الفرض قد لك لا يستلزم المعلومية
حتى يلزم الوجود بالعرض في الواقع والمعدوم المطلق له فرد فرضي وما قبل
الوجود للوجه وجود ذهني لذي الوجه كما شهد دلائل الوجه والذهني نفسه
ما فيه وقد يقال في تفسير كلام المصنف ان المراد بالمعدوم المعدوم الخارجي
او الذهني وقوله بوجه متعلق بالذني والمعدوم المطلق خارج عن المقسم
لان الممكن لا يكون معدوما مطلقا والمنمنع لا يكون معلوما بوجه من الوجوه و

الاعتبار بين الفهمين باعتبار الحبسنة لا باعتبار الذات فعلى هذا المعدوم
المطلق ليس معلوم لا بمعنى انه مجهول بل بمعنى انه ليس هناك شيء من الاشياء
يكون فرد المعدوم المطلق ومعنوا له حتى يكون معلوما او مجهولا فتدبر
وعلى هذا التوجيه لم يدخل المسع في شيء من الفهمين مع انه سبب الواجب
والمكن وهو بعيد **قوله** على ما شهد به سميت الوجود الذهني انه يعني ان
سميت الوجود الذهني يدل على ان الاشياء وجودا سوى هذا النوع من
الوجود وقد بقرر المسادقة بين الوجود والشخص فباختلاف كل
مختلف الاخر فالموجود الخارجي والذهني مختلفان هونه وقد بقرر ايضا ان
المحل من جملة الشخصيات ضرورة ان العرض الواحد لا يحل في موضوعا
متعددة فالموجود في ذهن مغاير للموجود في ذهن اخر شخصاد وجود
او الموجود الذهني متجاونا بهونه كالموجود الخارجي **قوله** قلنا الصورة الحاصلة
من حيث انها ليست بنفسها حاصلة ان الصورة في الذهن اعتبارا بين احد
الصورة من حيث انها ليست بنفسها بالعوارض الذهنية وهذه الصورة شخص
ذهني موجود فيه بنفسها لا بصورة اخرى وهي بهذه الاعتبار صورة علمية
مبدأ الاكشاف موجود بوجود بترت عليه الاثار الخارجية فانها تجعل
انفس عالم في الخارج قال في الحاشية هذا الوجه بترت عليه الاثار فان
الصورة الحاصلة بهذا الاعتبار صورة علمية كحصيل به الاكشاف وقد بقر
المختص به عن هذا النوع من الوجود بالوجود الذي نجد خد الوجود الخارجي
وقد يدعي انه وجود خارجي ولعله اراد بالوجود الخارجي في قوله نجد خد

والوجود الخارجي في مرتبة آثار الوجود وأخارج عن المشاعر فمضى ان هذا الوجود
 مثل الوجود في الخارج في كونه وجودا خارجيا حقيقيا في مرتبة الآثار المذكورة عليه
 يذكر كونه خارجيا وقيل الحق عنده انه وجود خارجي وانما قال بها مجرد وجود الوجود
 الخارجي لوجوب العبارة المصروفة وهذا بعيد فانه لم يعلم بعد نذهب المصروفة فيه
 بزعم ان معتقده نذهب الفلاسفة والافعده ليس الصورة مبداء الاشياء
 ولا يجعل النفس عالمة بل المبداء الاكثاف عنده حاله اذراكه مخالفة
 للصورة والمصروفة باطل لذهب الفلاسفة فانظر انه لوجه نذهب الفلاسفة
 بما عبقده نذهبهم الثاني الصورة الماخوذة من حيث هي مع قطع النظر
 عن الشخص الذي والعوارض الناشئة عن هذا الشخص هو موجود
 وهي اذ لا يرتب عليه الآثار الخارجية والذهن لا مصف به بمعنى ان الوجود
 العارض لها بهذا الاعتبار وجود وهي لا بمعنى ان الوجود عنده اذ خيرة تأني
 في مرتبة مرتبة كما قد زعم فانه غلط فاحس ولا استحال في كون الشيء موجود
 الوجود من احد ما خارج والاخر ذهني باعتبارين مختلفين المعروض للوجود
 فالمراد بالموجود الخارجي ما يشمل النحر الاول من الوجود في الذهن فالذي
 هو موجود ذهني غير متجاوز بالهوية هذا الحقيق كلامه على طبق مراده وبمنزلة
 وجه الفاصل الاموريه قال في الحاشية وهذا لا يجري في الموجودات
 بالنظر الى العوارض الخارجية لان النعنة انما هي في طرف الذهن وفي
 اخارجي غلط محض ذهني ولعله قصد بهذا دفع ما يرد ان الموجودات الخارجية
 ايضا يمكن فيه الاعتبار ان احدهما الشخص الملتصق بالعوارض الخارجية

الناس في الحقيقة من حيث هي والحقيقة من حيث هي غير متمايزة بالهوية ^{الشخص}
 فيصدق عليها تعريف الوجود الذهني وتفريده الدفع انه لا يمكن قطع النظر
 عن العوارض الخارجية لان في الخارج حلقا محض التفرقة اما يكون في
 الذين والعجب كل العجب عن فمرر الاعراض بان الحقيقة المأخوذة من حيث
 هي موجودة ذهني لانه لا يترتب عليه الاثار الخارجية وهذا ليس بشي فان ^{الحقيقة}
 الموجودة في الخارج ما يترتب عليه اثارا خارجية وان لم يترتب عليه اثار
 الشخص الخارجي الا ترى ان حقيقة الصورة الجسمانية علته الوجود الهولي و
 قيل بانصافها ذهني عوارض خارجية وكذا ينصف لطبايع الاعراض وقد
 صرحوا ان الكيفية الخارجية انما يحصل كية الكيفيات بعضها بعضا والكمية
 نفس الكيفيات من حيث هي عندهم فافهم ثم جواب المحنة ره غير تام لانه
 ان اراد بالتفرقة عن العوارض وجودا معا عنها اي المنهية بشرط لا في
 كما انها غير موجودة في الخارج غير موجودة في الذين فان الوجود من دون
 الشخص غير معقول وان ارادوا اخذ من حيث هي مع قطع النظر عن
 العوارض فهي الممثلة المطلقة وهي موجودة لوجود الشخص وبها و خارجا
 وجد التفرقة التي هي فعل الذين ام لا فيصدق عليها في الخارج انها غير
 متمايزة بالشخص والهوية والافتران بالعوارض لا بنا في وجوده من حيث
 هي فافهم والكلام في ان هذا التحقيق بل ينطبق عليه الخلاف المذكور
 في موضوع محنت الوجود الذهني ودلائل الفرقين ام لا سحي في موضوعات الله
 تعالى فان وبهذا الطرلك ان ما ذكره الله قدس سره ليس على ما ينبغي

فانه لو سلم ان الذين لا يدرك الامر اكليا فلا شك ان له محسوس
وجوده في الذين هو به شخصه كذا في المحاشية وقوله مع انه كما تراه اذ ايراج
اخر على اسم المحقق قدس سره هو ان المحسوس في ان يدرك الكميات
النفس ويدرك الخبريات غير انه هو الحواس وهو باطل ضرورة ان المدرك
ليس الاما ثارا اليه بانادانت وان لا يدرك نفسه لا يدرك
غيره قد ادعوا البديهة في هذه المقدمة ويمنوا عليها بان نفس كل شيء عند
نفسه ومع ذلك لما لم يدرك علم ان ليس فيه قوة الشعور وانك انت اف
شيء عنده فلا يدرك غيره اعلم ان مثل هذه الايرادات بحدوثها
قدس سره على غيره في امثال هذه المقامات فليقل فيها هو نفسه
وقد مر في موقف الجواهر ان الحواس انما سميت بذلك لحصول الصور
فيها وكونها مغنية على الادراك فاذن مراد الشرح قدس سره ان الذين
لا يحصل فيه الامر كلّي فان دفع الايراد الثاني وعلله بهذا قال مع انه باطر
ولم يخرم به وما قبل ان هذا الحضر غير صحيح فانه وان سلم ان الخبريات
لا يدركها النفس الاعلى وجه كلّي كما نسبته الوجود ان لكن العقول
يدرك بعضها بعضا على الوجه الجزئي فاحتل الحضر فيه ان العقل
عندهم علم كلّي سواء كان للنفس او للعقول ثم انه نقل عن قداما وافتلا
ان الكلية والجزئية صفتان للعلم دون المعلوم ليس كليا ولا جزئيا فالادراك
النفسي كلّي والادراك الاحساسية جزئي وبناء على هذا صحيح قولهم بان الباري
عز وجل لا يدرك الخبريات المادية الاعلى وجه كلّي بان مرادهم نفس العلم

الاحاسيس واثبات العقل وفي العقل علم كلي والكان المعلوم شتمضا
فتمحض الصورة الذهنية غير مانع عن الشكر وكلام الشكر المحقق قدس
سره الشريف مني على هذا الحاصل ان الذين اعيا الذات المحررة
لا يدرك الامر اكليا اي لا يحصل فيها عند الادراك الامر كلي غير مانع
الشكر فلم يشمل الصور القائمة بها على الهوية المانعة عن الشكر اما
هذا القول فساد فليس عدها على الشكر قدس سره فانه منها في حدود
نقل امدان لا في التوهم والتسديد ولم ينق الكلام الا في العلم
الاحاسيس ولذا اورد في نقض الادور وعليه اصلا والواجب ان
للمن منع انه لانهم لعلة لا يعقده الصورة والشكر قدس سره بها تدب
الفلاسفة فهو توجبها لا يرضى به القائل فافهم **ف** فان قلت
الموجود الذي حاصله ان الصور قد يحصل في محس الظاهر كما ذهب اليه
الطبيعون وهو المختار عند المشايخ وهذه الصورة ترتب عليها انوار
هي موجودة فيها فانقص دارونا ايضا فواجب خصص القوي بالباطنة
وبهذا الاشكال اما يوجب على النسخ التي يوجد فيها هذا العقيد ذلك ان يجب
عنه بان المراد بالحواس الظاهرة فان كثير ما يطلق لفظ الحواس ويراد
الظاهرة ونفط القوي يطلق على الباطنة وقوله المدركة بالحواس المرشمة في القوي
الباطنة بيان وتفصيل للتجربات يعني ان التجربات بضميتها الحاصلة في
الحواس الظاهرة والمرشمة في القوي الباطنة متحازة باهوية وسبب
موجودات خارجة فافهم **ف** قال الشيخ في طبعات الشفاء اه قيل لا نريد

فيه فلعلمه اراد بالحس محس مشترك وانك لا تذهب عليك لو كان الامر
 كذلك لزم اشتراط ادراك الحس المشترك بحضور المادة وهو حلا
 تذهب الفلاسفة ولم تذهب اليه احد منهم علي ان هذا هو الذي يجب لقوله
 قلت مع ان بصوت حصول الصور في جات البصر شهرة من الشخ
 وغيره قال الشخ في طبيعات الشفاء فمنها البصر وهي قوة مرتبة في
 العصبه المحبوسه يدرك صورة ما ينقطع في الرطوبة الجليده من الشخ
 الاحكام وذات اللون **فقد** يدركات الظاهر حين الاحساس انه
 ان هذا احداث تذهب اخرو الكلام كان علي تذهب هم فانهم قالوا
 الصورة ينقطع في الجليده ثم في مجمع النور فيدرك واما الحس المشترك
 فانما ينقطع فيه بعد عنبوته **فقد** ولك ان نقول المراد بالهوتيه
 هوتيه يمنع اه جواب عن النفس بصور الجبريات المرئيه في القوي
 بغيره ان المراد بالهوتيه هوتيه يمنع بها عن رض الاشتراك مطلقا اجما
 وبدلا فالرسمه في القوي الباطنه مخوفه الاشتراك البديهي فهي غير
 ممتازة بالهوتيه فلا نقض وظاهر هذا الكلام قاسد لان الصورة الخياليه
 قد انقضت بالعوارض وسحقت بالشخص فبالي عن الشك مطلقا
 اجما عا وبدا فكيف تكون صالحه للشك البديهي وكفى كلام المحسنه انه
 قد عرفت ان للصورة الذهنيه اعتبارين فاعرف ان للصورة الخياليه
 اعتبارين احدهما الصورة من حيث انها مكشفه بالعوارض المحسسه وهي
 بهذا الاعتبار علم ومبدأ الاكشاف وموجود خارجي والاخر نفس الصور

الخيالية مع قطع النظر عن الشخص الحسي ولو اختلفت في هذا الاعتبار موجودا
ومعلوم وهو صالح للثبوت البدني دون الاجتماعي فان قلت انما اذا
يصح في بعض الصور الخيالية كالصور البضعة وشبح ضعيف البصر والآخر
هذا الحكم من الاشتراك البدني في كل صورة خيالية او ذهنية قلت
اراد بالاشتراك البدني مطلق الاشتراك سواء كان بين الموجود
او الاشياء الفرضية وكلما بدر في الخيال فلولهم باستخدام الصورة ان يجمع
شمله في الشكل واللون والمقدار وغيره من الاعراض فيجوز في الصور الخيالية
الاشتراك الثنائي بين هذا المحيل والموجود او بين المحيلين في كل محيل
وتوهم كذا حق المحسنة في بعض كنهه متاثر وما قيل ان للموجود الذي
شخصا ونبا النسبة سواء كان موجودا في الحس او العقل فان اراد
صدفه مع هذا الشخص المستفاد فغلط لان الشخص ياتي بالاشتراك
الاجتماعي والبدني فاما كان الشخص وخارجا ان اراد ان مع قطع
النظر عن هذا الشخص صادف فهو كما انه بدلا صادف على كثر من جاد
اجتماعا سواء كان في الحس الطاهر او الباطن فصادفه طاهر لان بهيمة
شخصا من احد ما شخص المعلوم فان المعلوم في ادراك الحواس
خبر من التنبه باتفاق الفلاسفة ثم لمخفة شخص اخر عند حصوله الحس فاذا قطع
النظر عن هذا الشخص ففي المعلوم شخصه وهو يدعي ان هذا الشخص
غير مانع عن اشركة البدنية وهذا القابل المحقق قد زعم ان يحصل بوجه
الكلمة المتشخصه بالتعين الحسي وحي يلزم ان لا يكون العلم الاحاسي

جريا فانه لا شك ان العلوم الشبه مع قطع النظر عن الشخص المسمى
وهذا باطل باجماع الفلاسفة فان قلت كيف يلقى الشخص الخارجي في
الحس مع المساوية بين الوجود والشخص واذا ليس في الحس وجود
خارجي فليس هناك شخص خارجي قلت هذا الورود لا يضر في هذا المقام
فال مقام مقام نقل الذئب وليس عبدة الضحى والفساد على النافل
وحصول الجري مع الشخص الذي عرض له في الخارج فليس قد نصه
عليه بقبول غير قابل للتداول لا سبيل الى كملها مع انهم يقولون الشخص
في طرف سادف الوجود في ذلك الطرف فلا يصلح بتدليل الوجود ب
طرف الشخص مع بقاء الشخص واما بقاء الشخص في طرف خارج وجود
اخر فلا ينبغي ومن ادعى فعلية البهائم فتأمل جدا **في** وتفضيل
مدركات الحس الظاهرة قد فصل الشرح وبين الاقسام الثلاثة من الادراك
الاحساس والتوهم والتخييل حيث قال في النجاة ونسبه ان يكون
ادراك انما هو اخذ صورة المدرك بنحو من الانحاء فان كان لما دعي
فهو اخذ صورة مجردة عن المادة تجريد اما لا ان اضاف التخييل
ومراتبها متقدمة فان الصورة اما دنية بعرض لها سبب المادة احوال
وامور ليست هي لها بذاتها من جهة ما هي تلك الصورة فتارة يكون الشرح
عن تلك العلائق كلها او بعضها وتارة يكون الشرح كالملا بان يحرك الصورة
وعن الواضح التي لها من جهة المادة ثم حقق ان هذه العوارض ليست في
مرتبة المتيقن ولا يضر من لوازم المتيقن لا يمكن مفارقتها عظام ثم قال احس

بأخذ الصورة عن المحاجة مع هذه اللواحق ومع وقوع النسبة بينها وبين المادة
واذا زلت النسبة بطل ذلك الأخذ وذلك لانه مخرج الصورة عن
المادة مع جميع لواحقها ولا يمكن ان ثبت تلك الصورة ان غابت
المادة فيكون كانه لم يبرز الصورة نوعا محكما بل يحتاج الي وجود المادة
التي هي ان يكون تلك الصورة موجودة لها واما الخيال فانه مخرج الصور
المستردة عن المادة بحيث لا يحتاج الي وجوده فبالمادة وجودها
التي هي المادة وان غابت او لطلبت فان الصورة يكون ثابتة الوجود
في الخيال الا انه لا يكون جردنه عن اللواحق المادة فالحس لم يرد عن
المادة بخير يدانا ماد لا جردنه عن اللواحق المادة واما الخيال فقط جردنه
بخير يدانا ولكن لم تجردنه عن اللواحق المادة لان الصورة في الخيال
على حسب الصورة المحسوسة على تقدير ما وعلى كيفية ما وضع ما وسم
في الخيال النية ان يخيل صورة هي بحال يمكن ان يشترك فيها جميع سمات
ذلك النوع فان الانسان الخيال يكون كواحد من الناس ويخبر ان يكون
ناس موجودون محبسون ليس على نحو ما يخيل الخيال ذلك الانسان
واما الوهم فانه قد يعدي قليلا عن هذه المرغبة في التجريد لانه يادل المعاني
التي ليست هي في ذاتها مادة وان عرض لها ان يكون في مادة وذلك ان
الشكل واللون والوضع وما اشبه ذلك امور لا يكون الا في مواد واما خبر
الشئ والموافق والمخالف وما اشبه ذلك فهي امور في انفسها غير مادة
وقد عرض لها ان يكون في مادة والدليل على ان هذه الامور غير مادية ان هذه

الامور لو كانت مادية لما كان تعقل خير او شره موافق او مخالف الاعراض
 بحسب وقد تعقل ذلك وتبين ان هذه الامور في نفسها غير مادية وقد عرض
 لها ان كانت مادية ولو لم يكن انما يقال ويدرك هذه الامور فاذن هي انما يدرك
 امورا غير مادية وياخذ بها على المادة فهذه التفرع انما يتفصا وادرب
 الى البساط من الشرعين الاولين الا انه مع ذلك لا مجرد الصورة
 عن اللواحق المادية لانه باخذها جزئية وحسب مادة مادة وبالقياس اليها
 ومنعطف بصورة مخصوصة محسوسة كمنزلة بلواحق المادة من ان الحيات
 فيها واما القوة التي يكون مسببة فيها اما صور موجودات ليست بمادة
 ولا بعض لها ان يكون مادية او صور موجودات ليست بمادية ولكن عرض
 لها ان تكون مادية او صور موجودات مادية ولكن مبراة عن علاليق
 المادة من كل وجه فتبين انما تدرك الصورة بان تاخذها مجردا عن
 المادة من كل وجه اما هو مجرد بذاته غير المادة فالامر فيه ظاهر واما هو موجود
 للمادة اما لان وجوده مادي واما عارض له ذلك فتخرجها عن المادة من
 كل وجه وعن لواحق المادة وياخذها مجردا عن كون الانسان الذي يقال
 على لثمن في هذه طبيعة واحدة وبفردة عن كل كم وكيف واذن ودفع مادي
 ثم تجزؤه عن ذلك بما يصلح ان يقال على الجميع في هذا المصنف ادراك احكام
 الحسنة وادراك احكام الخبالي وادراك احكام العقلي وقال في الاثار
 الشيئية قد يكون محسوسا ثم يكون محسوسا عند غيبته فيمثل صورته في الباطن ثم يدرك
 الذي البصر مثلا اذا غاب غلب فمثلته وقد يكون معقولا عند ما يصور من

زيد مثلاً معنى الالف ان الموجود غيره وهو عندنا يكون محسوساً عند عتبة غواش
عبر عنه عن مهنية لو ازيلت عنه لم يؤثر في كنهه مهنية مثل اين ووضع وكيف ومقدار
تبعه ولو توهم بدله غيره لم يؤثر في كنهه حقيقة مهنية ان مهنية والحس بما له
حيث انه معور في هذه العوارض التي يلحقه بسبب اعادة التي خلق منها
لا تجرد عنه ولا يباله الا بعلاقة وضعه بين حسه ومادته ولذلك لا يمتثل
في المحس الظاهر صورته اذا زال واما الخيال الباطن فيجلب مع تلك العوارض
لا يفتقد على تجريد المطلق لكنه تجرد من تلك العلاقة المذكورة التي تعلق
بها المحس فهو تمثيل صورته مع عبثونه حاملها واما العقل فيفقد على تجريد المهنية
المنقوصة بالعوارض الغريبة في شخصه سناً اياً كانه على المحس عملاً
على معقولات البصر الطوسي في شرحه انواع الادراك اربعة حس
وتخيل وعقل وتوهم فالاحساس ادراك الشيء الموجود في اعماده الحاضرة
عند المدرك على يده مخصوصة بحسنة من الاين والوضع والتي واللف
والكم وغير ذلك وبعض ذلك لا يتفك ذلك الشيء عن افعالها في الوجود
اخراجي ولا يشاركها فيها غيره والتخيل ادراك ذلك الشيء مع الليات
المذكورة ولكن في حالتها حضوره وعينه والتوهم ادراك لمعان غير محسوسة
من الكيفيات والاضافات مخصوصة بالشيء الجرمي الموجود في اعماده
ولا يشاركها فيها غيره والتعقل ادراك الشيء من حيث هو فقط لا من
حيث شيء اخر سواء اخذ وحده او مع غيره من الصفات المدركة بهذا النوع
من الادراك فهذه الادراكات مترتبة في التجرید الاول مشروط

عليه اشياء حضور المادة واكتشاف الهميات وكون المدرك خبريا والثاني
مجرد عن الشرط الاول والثالث مجرد عن الاولين والرابع عين الجميع الا
انها اذا نسبت الي مدرك واحد سقط الوهم من الادراك قال ايضا اما
مثل الابصار لانه اظهر انواع الاحساس قال في المحاكمه في شرحه والتمثيل بالابصار
لانه اظهر الا فاحس اعلم من حس البصر والسمع والشم او الذوق او اللمس
فان الامسا حصلت في القوة الالهية صورة اللبس مع حصول المادة الثمانية
بنوعان في الغريزية وكذا في الحواس الاخر مثال ما ذكرنا فصوص كثيرة من سائر
الشيخ وضربه فاذا تأملت في هذه العبارات المنقولة وامننا بها المنع وكنت لا تجد
شكاوريا في ان تذهب الفلاسفة القائلين بحصول الصور ان الشياخ
اخارجته من خصصا والعوارض اللازمة يحصل في الحواس لكن في الا
لكن في الاحساس ما جدي الحواس الظاهرة بالتجريد عن نفس المادة
مع حضور المادة عند الحس ودفع لسنه ووضع من المقابلة كما في البصر
والذوق كما في غيرهما بين الحواس وفي التخييل اي ادراك الحس المشترك
عالمها التجريد عن المادة وعن دفع النسبة والوضع ولو ازمها بخلاف
سائر العوارض وبان البصر ان يحصل في العقل مجرد بالكلية عن المادة
والنسبة والعوارض المادية وبان البصر ان الصورة يحصل في كل حاسة
ظاهرة اما في الابصار فعند وقوع المقابلة بين البصر والمبصر واما في السمع
فعند وصول الهواء الحاصل للصوت واما في الشم فعند حصول الهواء
الحامل للرائحة واما في الذوق فعند وصول اللعاب الحامل للطعم والمطعم

واما في النفس فعدت ملاقات الجسم الحامل للصفة الملموسة والمحسنة لما راى
ان المحسوس عند اشتغالها على اللواحق المادية لا يتجمل الاشتراك وعند
التجريد التام احتفل الاشتراك التام زعم ان الصورة الخيالية لما كان
فيها التجريد بوجه كان الاشتراك بنحو والا فتر ان بنحو كان الا بالبنحو فقال
الصورة المحسوس بالحواس الظاهرة انه عن الاشتراك اجتماعا وبدا
لما لم يكن فيها تجريد عن العواشي المادية والصورة الخيالية والوهمية لما كان
فيها تجريد في تحمله صلحت الاشتراك البدلي دون الاجتماع في فالاولي
من قبيل الموجودات الخارجية والآخر بان موجودات ذهنية بعدم
الاشتغال على الهوتية المألوفة عن الاشتراك اجتماعا وبدا في لظفر
اما اول افلاذ قد سلم منها بالادراك في الحواس الظاهرة وقد كان انكره
من قبل وقال الصورة عند الاحساس انها تحصل في الحس المشترك
وهو حس باطن فالان قد حصص الحق وانما يافلان قبول الصور الخيالية
والوهمية الاشتراك البدلي ممنوع كيف وقد ادى قول الشيخ في النجاة
لكل من لم تجرؤ اياه على ان الصورة الخيالية كالحسنة في عدم قبول الاسرار
نعم قد سببت شبه العوارض ولا ينبغي تغييرا بما فيجوز ان ما تخيله هو ذا ام دا
لكل هذا التجويز انما هو من الاغلاط الوهم واما في نفس الامر فلا يقبل الاشتراك
اصلا لا معا ولا بدلا ويشمل على الهوتية اللهم الا ان يراد بالاشتراك
البدلي اعم مما يكون في نفس الامر وحسب العوارض غير المطابق لكن كما يكون
محس الصور الحاصل في الحس الظاهر من هذا القبل كصورة ضعيف

البصر والشيء المرئي من بعيد فانه يجوز فيها انه بذاته ان ذلك يجوز غير مطابق
 واما ثالثا فلان فرقة بين الصور الحاصلة في الحس الظاهر وبين الحاصلة
 في القوى الباطنة بان الاول من الموجودات الخارجية والثانية من الموجودات
 الذاتية باطل لان الحاصلة في الحس الظاهر لا تقرب عليه الا انما الخارجية
 الا ترى ان صورة النار الحاصلة في البصر لا تجري في الشيء وحصول الخلافة
 في الذاتية لا يجعل الذاتية خلواهي والحاصلة في الخيال سواء في عدم
 ترتب الاثار في موجودات ذاتية بذاته اعلم ان الذي يجوز فيه الاشتراك
 البدئي يقال له الفرد المنتشر وهو قد يطلق ويراد به ما يجوز العقل الاشتراكي
 البدئي يجوز غير مطابق لشيء ضعيف البصر والصورة الخيالية من الشيء
 المعينة والشيء المرئي من بعيد وقد يطلق ويراد به ما يجوز فيه الاشتراك
 البدئي بحسب الواقع وهذا الفرد المنتشر هو الذي كلامنا فيه ثم قيل في
 الباطل ان الاشتراك البدئي والاجتماعي متلازمان والا فيكون الفرد
 المنتشر اما ذاتي واما عرضي بما لا يصدق عليه بدلا والذاتية والعرضية
 لا ينطبقان على ما هو ذاتي او عرضي لاجل صدق على بعض ما هو ذاتي او عرضي
 له فاذا كان الذاتي ذاتي واما والعرضي عرضي واما فما لا يصدق بدلا لصدق
 اجتماعا فالفرد المنتشر ليس بربنا بل هو كل وفيه نظر ظاهر فانه ان اراد
 بالذاتي والعرضي ما هو المتعارف من الكل اخرج عن حقيقته افراد
 والكل في الغير اخرج عن نفسه ان الذاتي ذاتي واما والعرضي عرضي
 واما للذات لا سلم ان الفرد المنتشر ذاتي او عرضي بهذا المعنى لانه خبري

ان اراد بالدائمة والعرضية الصدق بالذات وبالعرض فلا سلم ان
الذاتية والعرضية لا تبطل عما هو ذاتي او عرضي له او يرجع حاصله
الي ان الصدق علي ما يحتمل الصدق عليه لا تبطل بالصدق علي واحد
سواء بذات او المتنازع فيه فالاستدلال به سببه ان يكون مصاورة فان
النزاع فيها كالنزاع في المطلوب قتال وقال قتال اخر الفرد المنشتر
عبارة عن الكلبي المقيد بقيد وذو القيد اما امر مانع عن الشركة اجتماعا
به لا فهو شخص تام لا فرد منشتر واما امر كلي فالضمام الكلبي الي الكلبي لا بقيد
الجزئية فالفرد المنشتر كلي لا فرد منشتر واما مانع عن الشركة اجتماعا
لا به لا فهو فرد منشتر فالكلام فيه كاللحام في اصل الفرد المنشتر عبارة
عن الكلبي المقيد بالشخص فهذا القيد اما كلي او فرد منشتر والضمام الكلبي
الي الكلبي لا بقيد الشخصية وكذا الضمام الفرد المنشتر الي الكلبي لا بقيد الا
الاشترار واما امر مانع عن الاشتراك اجتماعا وبه لا فهو الشخص والكلام
فيه كاللحام في اصل الشخص فما هو جواهم فهو جواها واما ثانيا فلما لا سلم
ان الفرد المنشتر عبارة عن الكلبي المقيد بل لا بقيد انما الفرق بين الكلبي
والجزئي بالاختيار وعدم الاختيار فالفرد المنشتر المتجاوز باختياره بحيث
يجوز فيه الاشتراك البدلي لا الاجتماع كما ان الشخص التام عبارة عن
الكلبي المتجاوز وليس هناك باية الاختيار فضم او منزع نعم بعد اختياره لبعض
له عوارض او منزع عنه فليس شخصات وارثه في ذلك كلاما مستوي
سيفصل الشئ الله تعالى واما بالناسك لما انه عبارة عن الكلبي المقيد بقيد

هذا المفيد صالح الاشتراك البدني ولا يسمى رجوع الكلام اليه لان انتم تشاركون
وعدم اشتراكه في نفسه كما عند من يجعل الشخص امرا موجودا فالاشياء لا تنحصر
به وهو شخص في نفسه كذلك هذا المفيد المنتشر شخص بالي - بالاشترراك الجمعي
وتجوز الاشتراك البدني واما هو فبالى في نفسه هذا الاشتراك الجمعي
تجوز في الاشتراك البدني في تعامل والتحقق ان يقال هذا الفرد المنتشر
اما يوجد في ضمن كل واحد مما يصح الاشتراك فيه بدلا من صدق على الكل
اجتماعا واما يوجد في البعض لكن يصح ذاته صدق على غيره لولا وجوده في هذا
ترجح من غير مرجح لان نسبة الى جميع الاشخاص على السواء فالمنتشر
اما ان يكون منحصر في شخص بان يكون في نفسه بحيث يصلح لان ينحصر
لواحد الشخصات الثلاثة ابتداءا ولكن بحيث لا ينحصر لواحد منها لا يمكن
ان ينحصر شخص اخر فلو وجد فاما يوجد في شخص واحد ولا يكون موجودا
اصلا بل يكون امرا متخيلا ويكون بالنظر الى نفس مفهوم صالح لان بخارها
مجازا ما هي اعمار كان ابتداءا ولكن لم تنجز هذا الكلمة الكلية الممكن الافراد
الا ان هذا صالح لان ينحصر شخصات كثيرة لكن لم ينحصر بعد وجوده
واما هناك فالصلوح لان شخص شخص واحد ابتداءا بحيث لا ينحصر
لواحد معين لا يمكن ان ينحصر شخص اخر وهذا ان النحور من الفرد
المنتشر معقولا ان كان لا بد من البرهان على وجوده لكنهم لا يقنعون بهذا
النحور بل يقولون في كل كلي وان كان فكلنا الاشخاص انه اذا اعتر
متجاوزا بشخص ما فهو فرد منتشر بدلا مما يصلح الى الابدان ولعل الابدان بعد

ذلك امرنا. وبعد التباد التي قد عرفت ان المراد بالوجود الذهني اهنا
جواب اخر لاصل الاشكال عام جاز في الصور احاطة في المحس الظاهر
التي تختلف الاول فانه على تقدير عامه لا يجري الا في القوى الباطنة
واللبنات التي اشارة الى اجمال الجواب الاول وتفصيله ونقده على ما
احاسنته ان المراد بالهوية الشخصية هو ان يمنع بها فرض الاشتراك
على وجه الاجتماع والصور الخارجية الحاصلة في خيال زبد من حيث هي
مع قطع النظر عن العوارض الحاصلة لها في ذلك الخيال تطبق على
تلك الصورة في اي خيال يحصل على سبيل الاجتماع وللصورة الخيالية
اعتبار ان كما مر في من حيث انها شخص بالشخص الخيالي ولسف
بالعوارض الخيالية موجودة بالوجود الذي تحدد وجوده الخارجي وهي
من حيث هي اي مع قطع النظر عن شخص الخيالي والعوارض المترتبة
على هذا الشخص موجود بوجود لا تحدد وجوده الخارجي وقد عرفت ان
بالوجود الخارجي ما ساول النحو الاول من الوجود بالوجود الذهني مقابلة
فالموجود الذهني غير متماز بها وهذه الصورة وان اختلفت على هوية يمنع بها
فرض الاشتراك بين الاشتراك الاشخاص الخارجية لكن لا تشمل
على هوية يمنع الاشتراك بين الصور الموجودة في الخيالات الكثيرة و
التي تختلف وحدت مختلفة ففي بعضها وهو لا يصدق الاعلى ما فيه نوع من
الاشتراك وهو واضح وفي بعضها الاعلى الكلمات او لا يصح الابدان
ان يراد بالكليات ما فيه نوع من الاشتراك فان الكليات ما يصح فيه الاشتراك

اجتماعا بحيث يرجع هذه الصورة ليست كذلك بل الفرق كلامه على طبق مراده وبعد
فبشيء فان من في الجواب كالجواب الاول على ان حاصل في الخيال
الهوتية الخارجية فالهوتية الخارجية تكون كمنقوشة بالعوارض الخيالية فاذا
قطع النظر عن العوارض الخيالية ففي الهوتية الخارجية فالهوتية الخارجية بالغة
عن الاشتراك الجمعي بين الصور احاطة في الخيالات فقد صدق
على الهوتية الخارجية انها غير متناهية بالهوتية الماتعة عن الاشتراك الجمعي
الجمعي ولو اريد بالهوتية مانع الاشتراك بين الأشخاص الغنية فم لا يصدق
على الصورة احاطة الخيالية الا انها متناهية بهوتية ماتعة عن الاشتراك
الجمعي بحسب الخارج الا ان يقال امراد المتخارج بهوتية ماتعة عن الاشتراك
في طرف ذلك الوجود موجود خارجي والمتخارج لاهوتية ماتعة عن الاشتراك
بحسب ذلك الطرف فالتخصيص الخارجي يصدق عليه انه متخارج بهوتية ماتعة
عن الاشتراك في طرف وجوده والصورة الخيالية يصدق عليها انه متخارج
لاهوتية كذلك بل هو بينهما صالح الاشتراك بحسب طرف وجوده موجود
ومعنى فانها يصدق في طرف الخيال فتأمل فيه ثم قال في ابحاثه ولا يلزم
من ذلك كونه مدرجات الحواس او مناط الكلية جواز الاطباق على الايمان
الخارجية محققا كان او مقدارا على وجه الاجتماع انتهى وكيفية ان الاشياء
المتعلقة على الشخص الذي به اعتبار الاله في حد ذاته عما عداه وذات مناسية
ومن البين ان كل ذات لا يجوز صدقه على مبانته عند العقل بحسب نفس الامر
والاشياء الغير المتعلقة على الهوتية ليست مبانته للذات الكثيرة المندرجة تحتها

بحسب نفس الامر وفي فرض الذنبي فجوهر العقل يجب تصور مفهوم الصدق
عليها فمناط الكلانية والجبرية على الاشتغال على البدنية وعدمه لكن لما كان
الاشتغال على الهوتية من لوازمه مباينة الذات الذات الكثيرة
موجودة كان اذ مفروضة مباينة جملية بحسب مفهومه بحيث ياتي العقل
عن تجويز الاشتراك فيها بحسب نفس المفهوم عرف الجبرية بهذا لما كان
عدم الاشتغال على البدنية موجبا للايهام والندوت بذوات غيره
لا حرم هو بنفسه يكون صالحا لكثرة الذات بنفس مفهومه سواء تحقق هذا
التكثير بحسب نفس الامر او بحسب الفرض الذنبي فبحسب الكلانية بها فافهم
لا يخفى ان المتجازي الخارج اياه حاصلة ان في الشخصين احيانا
انه عبارة عن المنة امتحارة بحيث تاتي الاشتراك من غير اشتغال
عليه بابه الامتياز والتفاوت بين الكلبي والجبري بحسب الادراك
فاما كان متجازيا يدركا جبريا واما كان مدركا من حيث نفس منة مع
قطع النظر عن الاختيار كلي ولما كان الاول منحصر في الاحساس الثاني
في التعقل عندهم فالو اما ادرك بادراك حاسي جبري واما ادرك
بادراك تعقلي كلي فانهما ان الشخص مركب عقلي من المنة والشخص
والموجود هونيه بسيط فالهوتية على كلا الرأين ليس امر متضا فالتجاز
في الخارج بمنة وهونيه غير متجازيهونيه بضم الهمزة فلا يصح ان الموجود في
الخارج ما يجازي منة وهونيه بضم الهمزة بحسب هذا النحو من الوجود وندبه المنها
الشبه المناقشة اللفظية فانه انما يدور بالانضمام حقيقة الام

حقيقة الانضمام وان ارادنا ان نجعل محبة ومهنية متميزة بحسب ذلك
 الطرف من الوجود فلا يراد شي الانعكاس بحسب اللفظ مع انه من
 البين ان الموجود في المحاسن اه قد بان لك فيما قبل ان نذكر الفاسقة
 ان الموجود في الذين الهونية الخارجية وعليه مني جواب المحنة الذي مر في نقل
 الصورة اما حاصله في المحاسن شمله على مهنية خارجية محفوظة في المحاسن
 وقد عرض لها مهنية اخرى فيها الهونية الاولى تمازت عن صورت شخص
 اخر وبهذا التميز التي حصلت في المحاسن قد تمازت بها عن الصور
 اما حاصله من هذا الشخص في حالات اخرى في المحاسن تمازت به
 منضمه احد ما في هذا النحوس الوجود والاخرى في نحو الوجود اخرجي فلم
 ينجر مهنية منضمه في هذا النحوس الوجود فقط وهو المراد فلا اشكال الا بالبعد
 عن اللفظ وهو الذي قاله المحقق قدس سره وكل ذلك تكلف
 وتكلف والمنافسة في لفظ الانضمام مما لا ينبغي **و** ذلك ان المتبادر
 انه انما لم يجعل وجه التعطف او رده سابقا وجعل وجهه انه خلاف المتبادر
 لان المتبادر من لفظ التعطف انه معنى صحيح بعيد عن اللفظ قبل الاجابة
 في وجه التكلف ان المتبادر من التعاطف التعاطف المتميز اما بالذات او
 بالاعتناء وبحيث يكون جهة التعاطف مقدمة على صدق المفهومين **و**
 بعد تسليم التعاطف التعاطف متاخر عن صدق المهنية والتشخص وهذا النحوس
 التعاطف غير معنى التعاطف عندهم وفي الثاني ان الظاهر من كلام المصنف عدم
 الاختيار في الوجود الذي يابهرية مطلقا فانقول بالاختصار مع انه مخالف

لا يتحقق باطل لان الاختيار الذي يسلمه المجيب هو الاختيار الذهني بالهوية
الغنية وهو غير معقول لان الوجود الذهني يوجب هوية علمية في الذهن
فان الهوية صادقة مع كل وجود من الوجود في الذهن غير الوجود في الخارج
مع ان الهوية الغنية قد تقدم عن الخارج وهو الاعتقادات الخاطئية
في الوجود الذهني وانت لا تدب عليك ان وجه التعسف المذكور في
الاول جيب دامنا ذكره من وجه التعسف في الثاني فلا يخفى سادته
فالحاجب ان مقصود المجيب الوجود في المحاسة ليس فيه هوية بنجارتها
انما الهوية الخارجية بها مماز الوجود الذهني فاورد ان الهوية الخارجية قد
تقدم وتنفى الوجود الذهني وهذا الوجه فاسد لان مقصود المجيب الوجود
في المحاسة هوية موجودة فيها لكن تلك الهوية هي بعينها الهوية التي لها
في الوجود الخارجي ولا يفرج انشاء الهوية عن الخارج لهذا الوجود الذهني
وان اراد هذا الوجه المحقق ان منى الجواب تميز الوجود الحسي بالهوية
الغنية الحاصلة في المحس وهو فاسد لان الهوية صادقة للوجود الغني فلا
يصح حصوها في المحاسة فتب بالقدم ان هذا الوجه لكان البطلان نقول ان
ولا يضر بالعرض مع انه لا يتوجه اليه قوله مع ان الهوية الخارجية قد تقدم
فقال بل اراد بالعدم العدم المطلق اه اعلم ان الواجب السخيل اليه
يبيح اتحاد العدم التي تنافي الواقعية وليس المراد بالعدم المطلق ما هو المصطلح
بانه عدم خاص بل المراد بطبيعة العدم في اي فرد وكفى قال في المحاسة
العدم المطلق اي نفس العدم من حيث هو في الواجب بالنظر الى ذاته

منسج كما ان الوجود المطلق المقابل له بالنظر الى ذاته ضروري بخلاف الزمان
 فان كل من العدم والوجود بالنظر اليه ممكن وما لا يمكن يملوك العدم والاحرفه
 وبما خارجا عن نفس الوجود والعدم فضرورة خصوص الوجود والعدم
 في الممكن لا ياتي امكان واجتباة قابل ما ذكر من عدم ملكيات ضرورة
 خصوص العدم الامكان صحيح لان الامكان عبارة عن سلب ضرورة طعيه
 الوجود والعدم وان كان خصوص للعدم انتهى اي رفع الوجود الخاص ضرورة
 واما عدم منافاة ضرورة خصوص الوجود الامكان والاجتباة فقايد لان
 ضرورة الخاص يستلزم ضرورة المطلق بدنيه فاذا كان خصوص الوجود ضروريا كان
 الوجود المطلق ضروريا لكن لو كان خصوص الوجود ضروريا لممكن لكان هذا الممكن
 مستغنيا في هذا الوجود عن العلة وصح وجوده وبقاءه من غير علة فانهم **قوله**
 فلا يشك بالزمان اشارة الى رد قول بعض جهلة يونان ان الزمان واجب
 لاستحالة العدم السابق واللاحق وتقرير اردوان غايته بالزم استحالة الخو
 اخاص من العدم ولا يلزم منه استحالة العدم مطلقا فان العدم المطلق
 بان الوجود اصلا ممكن وجايز قال في الحاشية المراد بالزمان نفس ادرا
 اي الان السبيل اشارة الى الخلاف الواقع بين الفلاسفة والمنطقيين
 فالفلاسفة ذهبوا الى الزمان الممتد المتصل الغير المنتهي بوجوده والمنطقيين
 زعموا ان الزمان مفهوم والموجود هو الان السبيل الرسم وكذا الخلاف في
 الحركة ثم بينهما مغالطة هي ان الزمان لما استحال عليه العدم قبل الوجود وكما
 العدم بعد الوجود فاستمرار الوجود واجب لذاته لانه اذا امتنع احد

التقيضين وجب الآخر والوجود المستمر نحو من الوجود المطلق في الواقع
فالوجود المطلق واجب بنفسه والبعض فالزمان غير محتاج في بقاءه الى
علة وطلبنا ان نقبض العدم السابق سلب العدم السابق وكذا نقبض
العدم اللاحق سلب العدم اللاحق وهو اعلم من الوجود المستمر فالسلب
العدم السابق واللاحق لصيدق باسقاء الوجود راسا ونهت الوجود
المستمر وجوب الاعلم لا يلزم منه الوجود الخاص فالأخص محتاج الى العلة
فافهم **قوله** فمما سمعته يعني ان في القول باقتضاء الذات الامكان
واريد به عدم اقتضاء الغير وورد عليه انهم قالوا ان في الامكان بالغير لو كان الامكان
بالغير لزم توارد العلة المستقلة على شئ واحد الذات والغير وهذا صريح في ان الذات
على زعمهم بعض حقيقة الا ان تركب التجويز هناك وتقال ما كانت الذات
كافيه كانت بمنزلة العلة والحلف الذي يلزم في توارد العلة المستقلة
على ذات واحدة يلزم في ورود العلة بالذات ككافية فافهم **قوله**
لان الامكان سلب الضرورة التأسيسية عن الذات اه يعني ان قيد ذاته
ليس قيد السلب انما هو قيد للملوب اذ لو كان قيد السلب لكان
الضرورة المسلوته مطلقه فيكون احصا الامكان سلب الضرورة ضرورة
مطلقه سلبا بالنظر الى الذات فلا تجامع الضرورة الغيرية من الوجوب
بالغير والامتناع بالغير **قوله** الا ان يقال اه اي الا ان يقال ان الضرورة
المسلوثة ضرورة مفيدة وسلب هذه الضرورة مقتضى الذات وح لا
في الاجتماع مع الوجوب بالغير والامتناع بالغير وانما جعل السلب محمول

سألت المحمول لأن اقتضاء الذات السلب لا يفعل ما لم يفعل نحو من الثبوت
لأن علته السلب عليه الوجود وأما ما قيل إن السلب لا يكون لها قيود كلفها
وبناء على هذا قال صاحب الاتفاق المبين الجهات في القضايا بالثبوت يعود
لثبوت السلب لا للسلب فعني السالبة الضرورية سلب
الضرورة لا السلب بالضرورة وخرج عليه أن بعض كل موجبة نفس تلك
الموجبة مخالفة في الكيف كمد مخالف للضرورة كفضل أن الله تعالى
في موضع يلحق به وهذا الرجل من دابة أحداث أراء متفرع عن تصور لولا
اللازم والتفرد بأقوال سبكتك عن استماعها الأذان لكن انما خارج
آه يعني أن انما خارج عن حصر المواد في الوجوب والامتناع والامكان هو
السلب البسيط لا السلب الثابت واللام يمكن حصر اعقليا فان الوجوب
ضرورة الوجود بالنظر إلى الذات والامتناع ضرورة العدم بالنظر إليها
فلو لم يكن الامكان سلبا سلبا بسيطاً **أدخل المحصر قوله** بل ليس بينهما امتناع
أه يعني أن الامكان سلب الضرورة الناشئة عن الذات وهذا السلب
لا يصح الحكمه عن الذات في مرتبة من مراتب الذات فلا اقتضاء
بينها والامكان الذات متقدمة على هذا السلب وينفك هذا السلب في
مرتبة متقدمة فلا اقتضاء بينها وما قررنا ما يدفع ما يهيم أنه كان في قوله بل ليس
امتناع مدعي وفي البيان ببرز رهرة امانع فانه انما اثبت عدم الدلالة
على الامتناع والدلالة على عدم الاقتضاء **قوله** وعلى كل تقدير لا يلزم أنه
سعيه أنه على تقدير أن يكون هناك امتناع الامكان وتقدير أن لا يكون

لا يلزم من سلب المفيد وهو سلب الضرورة الناشئة عن الذات بسلب
المفيد أي السلب الناشئ عن الذات تفيد لذاته المأخوذ في الممكن
لذاته قيد للسلب فلا يصلح منير إلى أن الامكان لا يكون إلا مقتضى
الذات فافهم فإن المقام قد يفسر على الأذلياء حله **والحق** أن
المتفهم إليها المراد بالوجود في نفس الأمر الموجود في ذاته مع قطع
النظر عن اعتبار المعبر سواء كان موجودا بسببه أو بسبب ادعائه
في الذهن أو في الخارج لأن المراد أعم من الموجود بالوجود الذهني والآثار
والأمور الانشائية اعراض بالنظر إلى الوجود فانه لا جدوى فيه لانه
ح بلقي قوله لأن العلم عرض ويلقوا أن العدد والنسب عرض ثم عدم
من الموجودات الغير الخارجية لا يصح **الاعلم** المشهور من أن العلم
الصورة وهي موجودة في ذاته وأما على يد **المختبر** فلا يكاد يصح
وإحاصل أن المتفهم إليها للجوهر والعرض الموجود في نفس الأمر
أعم من الموجود في الذهن والموجود في الخارج بسببه أو بمقتضاه
لأنهم عدد الموجود الذهني الذي هو العلم عندهم والأمور الانشائية من
العدد والنسب اعراض مع أنها ليست موجودات غنية بنفسها
نعم مرد على المختص به أن الأمور الانشائية اعراض وأخراج الأمور العامة
عن الاعراض حكم ولا يرد على القوم أن عدد الأمور الانشائية اعراض
لأن أخرجهم الأمور العامة غير معلوم بل **الشيخ** صرح بأن الوحدة عرض **قوله**
والقول بأن عدده من الاعراض اه لغني أن بينها عذر بين اعتدوا بها وهما

تكلفان حاصل الاول ان الوجود الذاتي والوجود الابرارعي عد هما من الامور
 العينية في القيام بالموضوع والاضافه بها وحاصل الثاني ان المقسم الممكن الوجود
 انا حرجي لكن لا يلزم منه خروجهما عن الاعراض لان الجوهر والعرض ليسا في
 بل هما قيدان للقسم والقسم الموجود انا حرجي الجوهر والموجود انا حرجي العرض
 وقيد القسم يجوز ان يكون اعم وتبادل بالامتنان والقسم والثاني اشد
 تكلفا من الاول لان في الاول ارتكاب التجوز في اطلاق لفظ العرض
 وفي الثاني اعتراف انهم لم يسموا الجوهر والعرض في شيء من المواضع بحيث
 يتبادل كل فرد فانهم لم يسموا معنى الجوهر والعرض الا في ضمن هذا القسم ولم
 يريدوا في موضع اخر عند ذكر اسمه على ما استيفاد من هذا القسم فافهم
 التركيب العقلي معتبرا فيما يقسم اليه المقولات وفي بعض النسخ فيما يقسم
 الي المقولات وهذا الظاهر وفاسد فانه يلزم ان يكون المقسم للجوهر والعرض
 المركب العقلي فيكون الجوهر مركبا عطفيا ومع كونه مقوله والضم لا ينطبق
 عليه الدليل وقد وجه بان المراد ان التركيب العقلي معتبر فيما يقسم الي المقولا
 بالاندراج فيه كما يقال المهيئات اما جوهر او عرض او دينا حذف المضاف
 ليحيط ان التركيب العقلي معتبر في افراد ما يقسم الي المقولات وعلى كل تقدير
 فحاصل الجواب ان المندرج تحتها الكتاب العقلي والامور العامة ليست بط
 وهذا الجواب خارج عن قانون التوجيه وغير منطبق على السؤال لان حاصله ان
 المقسم او كان اعم لتبادل الامور العامة ايضا فمذلل في احد القسمين
 لهذا تجمل المحصر والجوهر ليس بصالح للتبادل فيدخل في العرض وانه يدخل

في الغرض لصدق رسم الغرض عليه وظاهر ان الجواب غير واقع الا ان يقال المراد
تخصيص المقسم بالوجود الذي ينحصر في الكمكيات العقلية وح قد جاء التكلف
ثم الاستدلال بهذه الوجه على عدم كونها اعراضا موقوف على ان الغرض
منحصر في المقولات وعلى ان المقولات اجناس عوال لكل ما يندرج
تحتها وان الامور العامة كلها باب الباطن والكل في خبر المنع اما الاول فلانهم
قالوا الوحدة عرض وخارجة عن المقولات واما الثاني فلانهم صرحوا ان
الفصول غير مندرجة تحت المقولة اندراج نوع كنهان بل صدق الجور صدق
عرض وقالوا الصور هي الفصول فالصور غير مندرجة تحت مقولة بحيث تكون
مركبة منها من غير ما اذا جاز في بعض الموجودات فليجربها في الامور
العامة والتم السواد والبياض وكونها عند المحن راسا بط ذهابا خارجا فليس
واحد من المقولات ذاتية لهما مع صدق اللب عليه وبرغم ندبها للفظ
فليكن الامور العامة من هذا القبيل واما الثالث فالدليل قام على باطل
الوجود وكونه لا على باطل كل امر عام **قوله** مع ان موضوعاتها ليست
بموضوعاتها اه لغني ان موضوعات الامور العامة ليست موضوعية
بالنسبة اليها فان الموضوع باليقوم حاله ابي وجوده مبنية على شخصه ^{موضوع}
الوجود ليس كذلك فان وجود الشيء لا يقوم به وانت تعلم ان هذا انما
نعم في الوجود الحقيقي اذا كان عارضا اما في الوجود المصدري فليس موجودا
الموجودية فلا بأس بان يقرر المبنية ثم يقوم وجوده المنسج كما في سائر
العوارض والوجود الحقيقي الذي به وجودية الاشياء فان كان على

المباني فحالها حال المباني في الجوهرية والعرضية وتقوم المحل فوجود
الجوهر لعدم كونه في موضوع ووجود العرض عرض لكونه في موضوع والضم
لأن ما ذكره أنهم في الوجود ونحوه ولا يتم في سائر الأمور العامة من العلة
والمعلول ونحوها فانهم **قوله** فليسا بل قال انما شئنا فيه إشارة الى ما يرد
عليه هو انه يحمل المحضر في النقص ويمكن ان يقال ان الوجود والامكان
ونحوها ما هو في النقص وهو ما اخذ فيه ليس من جملة الاقسام بل ما يصح
عليه انتهى انت تعلم ان الوارد بعد ما قال ان اللازم من بيانكم
ان موصوف الوجود ليس موصوفا لوجود موجود لا في موضوع فيلزم
ان يكون جوهر ولا وجه لاختلال المحصر بيان انه ليس في موضوع الا
يراد في تعريف الجوهر فيذكر ايدى كونه موجودا في احواله او فاما ما
ثم ما قال في بعد غير نام لان الماخوذ به في النقص لا ياتي كونه من
الاقسام بل ما يؤخذ به فيه ان صدقه عليه النقص صدق الكل على الفرد
لا بد من دخول في جملة الاقسام ولا اضل المحصر قطعا فانهم **قوله** اي
في محل يقوم ذلك المحل احواله اعلم انهم قالوا في بعض الاغراض ان
يشخص المحل محتاج الى الحال كما قالوا الحركة محتاجة الى الزمان في
الشخصاء والابن والمقدار والشكل على منتهى لعله الشخص مكان
لنومهم ان يقوم انتفاض تعريف الموضوع بخروج محال هذه الاغراض
وتعريف المادة بدخول هذه موضوعات الاغراض فاراد المحصر
ودفع هذا التوهم وحاصله ان محل العرض يقوم حاله من حيث العموم والخصوص

اي يكون

أي يكون المحل العام مقوماً للمحل العام والمحل الخاص للمحل الخاص كالمادة
فإن حالها من حيث العموم لا يحتاج إلى المحل الخاص من حيث العموم ولا
حيث الخاص فلا ينقص بمحال الاعراض المذكورة فإن عموم محالها مفهوم
لعموم الأحوال والخصوص للخصوص وإن كان خصوص المحل مقوماً للعموم
الأحوال **ن** فالأداة التي هي محل الصورة آه يعني إن مادته المادة السببية
وكذا موضوع الموضوع فالأداة بالنسبة إلى الصورة الحالة فيها **مادة**
السببية إلى العرض طبيعياً عنه اه لا ندري ماذا أراد أن أراد
طبيعياً العرض طبيعياً حاله وطبيعياً متفلاً غير حاله فعبارة خلاف ما صرحوا
به إن أراد أن طبيعياً العرض يحتاج إلى الغف إلى المغف فهذا
السبب مغاير للدعوى ليس تغاير حتمي لقوم دليل عليها وإن أراد
منع آخر فليس في بيانه قد نقل منها حاشية هي أن الإضاف السببية
بالصورة من حيث إنها صورة مطلقة متقدم على وجود السببية ومن
إنها صورت مغف متأخر عنه فالسببية قد نصرت أي صارت ذات
صورة مطلقة فوجدت ونصرت أي صارت ذات صورة مغف وهذا
منع قولهم السببية تحتاج إلى الصورة في وجودها والصورة تحتاج إليها في
استحقاق الشيء أعلم أن المحقق الدوالي به أورده على قولهم المشهور
بأن الإضاف شئ في فرع ثبوت الموصوف **النفص** بالإضافة السببية
بالصورة أو ليس للسببية لعدم على الصورة وإجاب عنه بأن على السببية
فعل الصورة وأما الإضاف السببية بالصورة يجوز أن يكون متأخر عن

الصورة فلا مخدور ثم قال وفيه نظر حكيم وفي الجواب بعد صحة انما يفيد ان الصورة
من الجال غير جالته ثم صارت في مرتبة متأخرة بعد وجود ما ينافي عنه حالة وهذا يخرج عنه
النظر الحكمي فان الحلول ليس كالاتينية بطلية حتى يكون باخصا بها بل الحلول انما
يعرض لنقص في جوهر الذات ولا صار الذات قايمة من دون حلول فلا حل
بعد ذلك ابدأ فلنا مل ثم انه لو اورد نقضا على قولهم الاضافات الانضمام
لا بد فيه من تقدم الموصوف على الصفه بهذا الاضاف اي الاضاف السيوي
بالصورة المطلقة لم يكن ينفع هذا الجواب ونقل عن ذلك المحققة في وجه النظر
الحكمي ان السيوي طبيعة حسنة والم لم يضم اليه الصورة لم يحصل فكيف تصور
تقدم تحصلها على انضمام الصورة اليها وادور عليه انه منافاة بين تأخر
السيوي من حيث التحصيل عن انضمام الصورة اليها وتقدمها عليه من حيث
الوجود الخارجي ولا يلزم سوى تقدم الوجود على التحصيل ولا مخدور فيه
وانت تعلم ان مني كلام المحققة ان وجود الطنفة الحسية بدون
تحصيلها وارفع اربابها غير معقول فكيف تصور وجود اللون وهو لون
مطلق بدون ان يحصل سوادا او بياضا فالاولى ان يورد عليه انه فرق
بين المبنية الحسنة بما هي جنس وبما هي مادة فالانضمام المنسج الى الاول بدو
ان يحصل غير معقول وكذا وجود بدون التحصيل واما الثاني فهي ما هي
ماخوذة على انها متخيلة بنفسها موجودة بوجود متعبر بها يحصل عنه وما
منتهية نوعيه انما الالهام فيها بالنظر اليها يعرضها من خارج فلا بعد في الوجود
ثم يضم اليه ما كان فيها بالنظر اليه يعرض يحصل عرض بها فانهم الحسنة في اللفظ

سلم استعماله انضمام شئ من مخصل الى مذهب فحبل الانضمام على وجود الهوي و
لما كان بر و عليه ان الانضمام الانضمامي فرع لوجود الحاشية فكيف
يكون مقدما على وجود الهوي وان الصفة في الانضمامي موخر عن وجود
الموصوف فمنع في الحاشية لانه كونه انضمامي الهوي بالصورة المطلقة
انضماميا و ادعى انه انضمام انتراعي و هذا كلام باطل لان الصفة في
الانضمام الانتراعي لا يكون موجودة في الحاشية لوجود مغاير لوجود الموصوف
بل الموصوف يكون موجودا بحيث لا يصح انتراع الصفة عنه و منها الصورة
موجودة و لوجود مغاير للهوي فان قلت الموجود انما هو الهوي فافهم
بها شخص الصورة ثم العقل يقرب من التجليل ياخذ منه الصورة ^{فخص}
الهوي بها فهو انضمام انتراعي الصورة فيكون انتراعا قلت لا سلم
ان الموجود انما هو الهوي الشخص فقط بل طبعها انضمامي موجودة لكن لوجود
الشخص و لا دخل فيه الانتراع نعم لو كان الكلبي الطبيعي اي المذهب من حيث
هي غير موجودة انما الموجود الاسماخض لكان له وجه لكن الامر ليس كذلك
نعم لما كان هذا موجبا لكون الانضمام انتراعا لكان الانضمام بالاعراض
البعيدة انتراعا ثم الانضمام الانتراعي بعد تسليمه لا ينفع فانه وان لم يستدع
تقدم الموجود موصوف لكن لا اقل من ان يجب المعية بنية و بين ثبوت الموصوف
وكيف يجوز انتراع شئ عما ليس شئ و هذا ظاهر و ان عالف بالصدر من
امثال المحض زه من محو الانضمام بالامكان و نحوه قبل ثبوت المميزات
الموصوفة بها فافهم والمحقق الدواني قال المحقق ان الانضمام الهوي

بالصورة من حيث انها صورة متقدمة على السوي وان كان متأخر عن
الوجود الذي يفي بها وهذا الاتصاف ذهني والاتصاف الصورة المنعته متأخر
عن وجود السوي واورد ان الاتصاف لصفه موجودة في الخارج لا يلو
الا بوجود تلك الصفه في الخارج ومنها الصورة موجودة في الخارج فيكون
الاتصاف بها البصر في الخارج فلا يكون الاتصاف اتصافا ذاهبا والبصر
لو اتصف السوي في الذهن وهي منصفه بها في الخارج البصر فيكون
الصورة من لوازم مبدء السوي وهي امور اعتباريه ونقل عن هذا الور
في اجواب عن الاخبار ان الاتصاف بها في الذهن والخارج اعم من ان
يكون علي وجه اللزوم لكن سيد المحققين قدس سره كلامه شعرا بان العاقل
في الذهن والخارج لا يكون الا لازما وقد تابدا بالاستفراء هذا الكلام وانت
لا ينبغي عليك ما فيه فان الكلام يعني في السوي والصورة والمشار
وقد بوجه كلام المحقق رحمه الله ان الاتصاف علي نحوين احدهما بان
يكون الاتصاف بحيث يترتب عليه الانار كما في الاتصاف الجسم بالواد
فانه يصبره اسود بحيث يعقل عنه حاشية البصر والثاني الاتصاف بحيث
لا يترتب عليه الانار كما اذا تخيلنا جسم ابيض السواد وهذا الاتصاف
الاتصاف واقعي لكن ليس ما يترتب عليه ناره فان الموصوف في الذهن
موجود بوجود طلب والصفه في الذهن قائمه به فبما طلبا من غير اعتبار المغير
نعم فرض هذا الاتصاف في الخارج اي بحيث يترتب انار الاتصاف عليه
فرض اختراعي واذا نمهد هذا فنقول مراد المحقق رحمه الله الاتصاف السوي

هذا النحو من الانصاف الموجود في دين ماعنه لوجود الهيولي في احواله جسد
لا يرد الا يرد الاول بل الثاني البصر اما الاول فلان يكون الانصاف
لنصفه عنه لوجود تلك النصفه في احواله هيولي في الانصاف المتز
الانار واما في الانصاف الغير المرتب الانار فلا كيف ولا به هذا الا
تصاف من ان يكون الحاشيتان موجودين بوجود ظلي واما اندفاع
الثاني فلانه لا يلزم من الانصاف في احواله و الانصاف في الدين
هذا الوجه كونهما من لوازم منية الهيولي فان لازم المنية مالا يوجد المتيه
في احواله ولا في الدين الانصاف بها بالانصاف يرتب عليه الانار كما ان
الاربعه بالزوجيه فان الاربعه لا نصير موجوده في طرف الا بصير زوجا
منفصلا بمقتضى و من هذا و نصف بالزوجيه انصافا يرتب عليه الانار
فبغير الاربعه نفسه بالفعل الياسا و من هذا انهم اوردوا معارضه ان
مخفيه هذا مبني على ان يعرض للهيولي صورة معنيه ثم يعرض لها صورة
معنيه وهذا في خبر يمنع مانه غير مبين ولا بين ولم يقل به اجمع ان جعل
العام بعينه جعل اخاص فكيف تفك عن الصورة ويعرض معينه الهيولي
واجاب عنه المحقق رحمه الله بان هذا لا يرد الا خلال بالجنسيات فان
احمال في الهيولي بصورة معنيه لكن الانصاف تلك الصورة من حيث
انها صورة متقدم على وجود الهيولي ومن حيث ان تلك الصورة المعنيه
تاخره عنها ولا مخدور في اختلاف الاحكام باختلاف الجنسيات
مثل هذا الاختلاف باختلاف الجنسيات المادة والجنس وهذا الكلام

كما قيل يدل على ان هناك اتصافا واحدا من حيث انه اتصاف بالمطلق
 مقدم ومن حيث انه اتصاف بالمخصوص موقر ولو كان العلنية باعتبار
 الاتصاف الغير المرتب الا ان كان له الاتصاف وجه لان الاتصاف
 المذكور متاخر الاتصاف الخارجى ولا وجه للفرق بين الاتصاف بالمطلق
 وبخاص فان العلنية والتقدم باعتبار الاتصاف الغير المرتب الا ان اوضح
 في الاتصاف بالمطلق وبخاص جميعا ويمكن ان يدفع بان المحقق له علم
 اراد ان الاتصاف الغير المرتب الا ان اتصاف بالصورة المعنية
 لكن له اعتبار ان ادائه ارجحى العنان مع المورد كما هو ذاب في الحاشية
 الجديدة فان المورد بهالم لورد على كون الاتصاف وبها وانما طعن في
 قيام المبهم اولا ارجحى العنان وقال فيه نصيب المجنسات والاعتبارات
 هذا هو الظاهر وانما لم يحيل الاتصاف بالصورة المعنية بهذا النوع من الاتصاف
 علته لان علته الاتصاف بهذا النوع عليه بالنظر الى الوجود الدنى فيكون
 العلته من قبل العلته الغائية والغائية الاصلية في الابدان اما توجبت الى
 الطباع النوعية كما حقق الشيخ ودون الاشخاص بخارجته فتأمل ثم ان اراد
 الصدر بهذا الوجه خارج عن قانون المناظرة لان المحقق المجيب عن
 النقض فهو مانع وقد قال به بالمنع واما قوله لان جعل العام وبخاص واحد
 فايراد اخذ ولا يوجد له يحقق المحقق له ثم نقي بعد في الكلام كلام لان الذي
 بطن من كلام القوم ان علته الصورة باعتبار الوجود الخارجى كيف وقد
 استدلوا عليها بالتلازم المقضى على زعمهم لاقتضار وظاهر ان التلازم باعتبار

الوجود الخارجى واستدلوا ايضا بان الهوى امر بالقوة فلا بد من ان يتخرج الى الخارج
 اي الى الفعل لا بان يستلزم فقط وظاهر ان كونها امرا بالقوة انما هو بالنظر الى الوجود
 الخارجى والمحصل الراجع لا بها مة ايضا معنى فاذن لا سبيل الى عليه الا ان
 الذنبى ولا سبيل ايضا الى القول بالانصاف الانضمامى مع الاعتراف بالعلية
 ولا سبيل ايضا الى كون الانصاف انضماميا كما قد عرفت فالتسبيل اذن ليس
 بهم الا ان يتكروا عليه الانصاف ويقال الصورة من حيث انها صورة ^{جوهرية}
 بوجود الهى لا ينصف بها الهوى وهى بهذا الوجود علم للهوى ولوجود الفرد
 ما دى انصف بها الهوى انصافا انضماميا متاخرا عن وجود الموصوف بها
 كما قال المحقق فى الصورة الذنبية انما يابى صورة ذنبية مخصوصة مكنونة
 بالمواضع انصف بها الذنب ومع قطع النظر عن الشخص موجد لوجود
 فى نفس غير قائم بالذنب لكن بذاتنا ثم اذا انكر استلزام حلول الشخص حلول
 الطبيعة على خلاف ما يزعم المحقق الجولقورى ولا بأس به فانه لم يتوهم بل
 ثم يرد عليه بامران الحلول ليس كما لا بل لنقص فى جوهر الذات ضرورة
 الاجتناب والمأصارات ذات فائدية بنفسها من دون حلول فلا يحل بعد ذلك
 وجوابه انه سلم ان الحلول ليس كما لا بل لنقص لكن لا يلزم منه ان يكون
 لنقص فى جوهر الذات بالاجتناب الى المحل بل يجوز ان يكون لنقص فى
 مرتبة اللوازم او فى الوجود الفردانى بوجود نفس الذات غير قابلية لا
 ان لا يكون حالها مرتبة الوجود الفردانى بالسرفه ان الوجود الفردانى
 لازم من لوازم الوجود الالهى وان كان لازما متاخرا فانقص بوجوب

الحلول في هذه المرتبة وأما حلول الطبيعة المطلقة فيا تعرض وبالنظر الى
حلول الفرد بدون حلول الطبيعة غير مقبول فلم يبين بعد ما غايبه ما يحلف
من قبلهم ولعل الله تعالى ياتي من رحمته فهو ارحم الراحمين نعم على علمه
الصورة للسيولي اعتراضان عولصا بالاول ان الشخص والوجود
متساويان فلا يمكن ان يوجد شيء ولا شخص في مرتبة من المراتب
فلو كانت الصورة علته للسيولي لكانت متقدمة بالوجود فيكون شخصه
في هذه المرتبة انفسه فيلزم تقدم الصورة الشخصية على السيولي والثاني
ان جعل الطبيعة والشخص واحد ولست الطبيعة تصدر عن الجاعل
مرتبة مرة مطلقا ومرة شخصية لان الشخص ليس امرا متصفا الى الطبيعة
ولا امرا متجدا مع الجاعل العقل بعد صدورهما عن الجاعل فنخرج عنها الشخص
فاذا صدرت الطبيعة نزع العقل الشخص عنها وشخص ولا يحتاج الى جعل
اخر وبعبارة اخرى لو كان جعل الشخص معاير الجعل الطبيعة فجعل الشخص
ان لم يعد شيئا سوى ما افاد وجعل الطبيعة لزم تحصيل الحاصل وان افاد امرا
زايدا بهذا الزايدا ما صفة متقدمة او متقدمة فيكون الشخص تحصيل من انضمامها
وسببين لطلابها فان جعل الطبيعة والشخص واحد واذا تم هذا فنقول
لو كان طبيعة الصورة علته للسيولي وشخصها معلولا بها لكان طبيعتها جعلها
اولا مطلقا ثم بعد وجود السيولي جعلها متقدمة وهو باطل او يلزم هناك
جعلان احدهما جعل الطبيعة والاخر جعل الشخص وكلها مبني على ان الذي
بين الطبيعة والشخص ليس بان الشخص متثل على امر زايدا انضاميا او

انما اعمى بل الطبيعة ثقبها بنجارتها ونعيمها لطيفة المتحار الشخص ونفس الطبيعة
هي الطبيعة المشتركة وليس ما به الامتياز غير ما به الاشتراك نفس الطبيعة
صالحه لان توجد مشتركة متجاذرة والمرتبك مختلفتان في الاحكام ملكتان
محتاجان الى الجاعل والجاعل يجعلها ويفرهما وكلما هما موجودان في الخارج
المطلق لوجود مطلق والحاص لوجود خاص فوجود المرتبة الاولى ليس
وجود البقاء ووجود المرتبة الاخرى ليس وجودا طبيعيا وهذا وان كان
مما لمحه العقل المتوسط لكنه مبين بمرئى لا يحوم حوله ريب وازن باب
سفضله في سفضل القول ان الله تعالى لا يتبدل ولا يمتد زمانه فتقول اذا
كانت الطبيعة موجودة والشخص موجودا اخر وبعد لولا اعتبار فلا ما
في تعدد الجعل بالقياس الى كل منهما فيجعل الجاعل نفس حقيق الصورة
فسيفر فيجعل الجاعل مع تركة هذه المحفظة مادة شخص تلك الحقيقة كسب
افضاء من ذلك الجاعل مع تركة المادة من جهة قبولها اي سفير
اجاعل في المادة فلا استحالة وقوله في الاستدلال الاول الشخص
امر منضاه ولا متخذا مسلم لكن قوله اذا صدرت الطبيعة بنزع
منها النعنين ممنوع ان اراد صدور الطبيعة المطلقة بل النعنين انما
بنزع من الطبيعة المتجاذرة بعد صدورهما وليس هذا النعنين مناط الاختيار
بل الاختيار بنفسها لا بامر زيد مسلم ان اراد صدور الطبيعة المنصوص
التي هي الشخص لكن لا يقع فيجوز ان يكون صدور الطبيعة المطلقة
وفي الاستدلال الثاني بخبار ان الجاعل ليعمل الطبيعة المطلقة فاذا امر زيد

لكن لا نسلم انحصاره في الامر المنقسم او المنسحق بل يجوز ان يكون هذا الامر المراد
 المحقق المتجازة المتغايرة لها بالاعتبار ولا يلزم المثال الا فلاطوني فانه طبيعي
 مطلقه موجودة من دون الخيار اصلا يكون موجودة في نفس الامر والا
 المتجازة فيها واما منها فالنقد بالذات فقط فالحسم الثاني
 واما الاول فانه دفاع مما مهدنا ظاهره فان مساوئته انما هي بين الوجود
 الطبيعي وبين الشخص بمعنى مصدر اجتماع واحد ان اراد المساوئته مطلقا
 فممنوع هذا ما شبر لي الي الان ولعل الله تعالى يحدث بعد ذلك امرا
 فان محل الصورة المعدنية اه قال في الحاشية ويمكن بيان ذلك
 ان صور الباطن عند الترتيب ولو كانت صور المركبات حاله في
 الهيولي لزم اجتماعها مع صور الباطن في محل واحد وهو ما ياباه الطبع
 السليم والذي يدل على ابا الفهم السليم انها لو قامت بالهيولي فاما ان
 يحصل حصه من الهيولي غير الحصه التي حصلت مع صور الباطن فقد
 حصلت نوعا اخر لا علاقته للباطن مع كمال علاقته لنا مع هاء واما ان
 يحصل بها تلك الحصه الحاصلة لصور الباطن فيلزم يحصل نوع واحد
 لصور بين ويلزم ان يكون جسم واحد اذ ما فو تاشلا معا لكن هذا
 الوجه يرد على حلول صور الباطن في الهيولي ايضا فان الصورة
 النوعية ان حصلت الهيولي يحصل لا غير حصل حصل بالصورة الحسية
 فقد صار بها الهيولي غير الجسم وان حصلت ذلك التحصيل الذي جاء
 قبل الصورة الحسية فيلزم ان يرد العلل على يحصل واحد فان حصل

بالشعبة التخصيل الاخص بان حصلت السوي المتحصل بالحسبة فحصلها
جما مخصوصا قلت هذا انما يصح على قول من يقول بتخصيل الصورة الحسنة
متقدمة على تخصيل النوعية ثم مثل هذا يجري في صور المركبات او مجزأ
يكون حاله في السوي ويكون التخصيل الحاصل بها مغاير للتخصيل
الحاصل بصور الباطن بان يكون هذا التخصيل جزء الاول كما يظهر من
اخر الحاشية ثم الحق عندي بعد ثبوت الصور النوعية الجوهرية بها
مطلقا حاله بسيط كانت او تركيبة حاله في الجسم اي المجموع المركب
من السوي والصورة الحسنة المتوحد توجدا طبيعيا وذلك لانها
لو كانت حاله في السوي فالسوي محتاجه افا الى الصور كلها فليزم
العدم بها عند الغدام واحد من الصور واما الى كل واحد من الصور
فليزم تواردها على معلول واحد شخصي لان السوي واحد شخصي
واما الى القدر المشترك بين الصور فهذا القدر المشترك انا واني
او عرضي لا سبيل الى الاول لانه اما جري تلك الصور فتكون مركبة
وهي فصول باعتبار فليزم ترتيب الفصل وقد اجمعوا على بباطل الفصول
فالصور الباطن الباطن او الباطن والتركيب لا يختلف باختلاف ^{عنا}
واما تمام مميزات الصور فتكون الصور حقيقه واحده ولا سبيل الى التمايز
التي لانه يلزم ان لا يحتاج السوي الى الصور انفسها فتكون اعراضا
انما يحتاج الى امر عارض بها فيكون هذا العارض جوهر هذا حلقه وانما
محتاجه اصلا فليزم ان يكون اعراضا فان الفرق بين الجوهر والحوادث

انما هو بجان المحل وعدمها وهذا لا يرد عند كون المحل اجسام فانما يختار ان الجسم يحتاج
 الى كل واحد من الصور ولا استحالته فيه لان الجسم ليس واحد شخصيا بل هو
 واحد شخصيا بل بالعموم ثم لما كان القول بحلول صور الممكنات في مجموع
 العناصر وصور الباطن في الهيولى فربما يكون فيه الوجهان والمحدس
 فان الصور كلها حكمها واحد اعرض المحن به عنه وقال بحلول جميع الصور
 في الهيولى لكن لا يلزم الخلف المذكور ولا وقال والخصف محل صور
 المركبات كالصورة الباقونية مثلا هي الهيولى من حيث انها مصورة
 بصور الباطن وهي تحصل بغير الصورة اما من صور المركبات التي
 تصور بغير معنى منها ولا يلزم حلول المخصف في غير المخصف والسر
 ان انضاف الهيولى بالصورة المطلقة انضاف انراعي وبالصورة
 المعينة انضاف انضمامي والان انضاف الانراعي لا يجب ان يتاخر
 عن وجود الموصوف وان استلزمه والان انضاف الانضمامي يجب
 ان يتاخر عن وجود الموصوف كما سياتي تفصيلا ان شاء الله تعالى
 لعل المراد بالهيولى من حيث انها مصورة بصور الباطن الهيولى
 الممحصلة بها هي المخصف الحاصل انواعا اربعة بالانضمام الصور الاربع
 والحلول منها حلول طرأيا لان الحصة الواحدة الممحصلة بصورة واحدة
 لا يستعد بحلول الصورة الترتيبية وهو واضح والفي يلزم ان يكون عنصر
 واحد عنصر او بانضمامها لا كما زعم البعض ان المحل الحصة الممحصلة بصورة
 ما من صور العناصر ليفد ويلزم منه كون الدياتوت مثلا عبارة من

عشر ما والصوره الباقية ولا اوري ما اذا اراد بقوله وهي يحصل بصورة
 بصورة ما له لا وجه له لغيره الا ان يحصل بالقدر المشترك بين صور
 الانواع المرتبة وبها الاصح فان القدر المشترك اما ذاتي فقد عرفت
 انه لا ذاتي مشترك بينا او عرضي في يلزم ان يحصل الهيولي لعرض
 من الصورة لانها وان كان دعواه ان الانصاف بها الانصاف انراعي
 لو بدلا غير قوله والا يلزم حلول المتحصل في غير المتحصل ما خوذ من كلام المحقق الدار
 به وقد عرفت ما له وما عليه ثم القول بالانصاف الانراعي وان صح في القدر
 المشترك العرضي المشرع من الصور المحصورة لكن لا يصح عدم تقدم الموصوف
 بهذا الانصاف الانراعي فان ثباتها بهذا الوصف الانراعي وصف انصافي
 لان القدر المشترك بين الصور المعينة انما يخرج من الصور المعينة ضرورة
 فالانصاف به في قوة الانصاف بالوصف الانصافي حليف للباقي
 عن وجود الموصوف ثم قال وبهذا النظر لك ان الهيولي خمس مراتب اولها
 تصور بالصوره الجسميه المطلقة والثاني تصور بالصوره الجسميه
 والثالث تصور البساط والرابع تصور بالصوره الترتيبيه المطلقة
 والخامسة تصور بالصوره الترتيبيه المعينه انتهى وعلى هذا الاطلاق ان
 بغير المرتبه الثالث تصور بالصوره المطلقة للبساط والصوره بالصوره
 المعينه لها ويكون المراتب ستا فافهم **ف** ما اورده على تعريف الموضوع
 اه اصل هذا الايراد ما اورده الشيخ المعقول بسند لا اعلى عرضيه الصور
 النوعيه وتقريره ان العرض على قاعدكم الموجود في محل مستغن عن احوال صور

المركبات لذلك لان محلها اجسام او الهوى وكلها مستغنى عن صور
المركبات لان صور الباطنية كافية في تقويمها والالام لمن العناصر وجودها
بافتة في المركبات فمحال صور المركبات مقومة بدون تلك الصور والمحل
الغبر المفهوم موضوع صور المركبات في موضوع الوجود في الموضوع
فصور المركبات عرض وقد اجب بان المراد في تعريف الموضوع الاستغناء
عن المحال وجودا ومحصلا نوعيا واعتبر في اما دة الحاجة باحد الوجهين محل
صور المركبات وان لم ينجح البها في الوجود لكن اجناج البها في التحصيل
النوعي محصلة لصور الباطنية ثم ادور عليه ان محل الصورة التركيبية الهوى
وهي مستغنية عن تلك الصور ونها محصلة لصور الباطنية كافية في
تحصيلها فلم يبق اذن محصل يحتاج فيه الى تلك الصور ولذا اخذ المحقق
في تقريره الاعتراض عدم الحاجة في التحصيل النوعي البها واجاب بان محل تلك
الصور العناصر المنترجة الحاملة للصفة المراجعة وهي بحاجة في التحصيل
النوعي الى تلك الصور فانه قبل انضمام الصور البها لم يكن مجموع تلك
العناصر الملبقة بالصفة المراجعة نوعا محصلا وان كان موجودا في تلك
الصور حصلا نوعا بالفعل وهذا جواب قد كان ادور عليه الشيخ المقول
بان في العناصر المنترجة امر من العناصر وصفة التركيب والصفة المراجعة
المراجعة ونحوها وظهر ان العناصر نفسها غير محتاجة والالام يصح لها بدون
الصور التركيبية وجودا فان اجناجت اجناجت في التركيب والمزاج وبها
عرضا فان الصور التركيبية مقومة للعرض ومقوم العرض عرض لكن اندفع هذا

الابراد منهم الحاجة مما خوزة في تعريف المادة وجودا في تعريف الموضوع
عدم انهم اعلم ان تعميم الحاجة بهذا الوجه غير صحيح لان المتباين واللا توافيق
بعد اتفاقهم على ان لا بد من امر ابد على الجسم بحصل بها نوعا مختلفا في جوهر
هذا الامر وعرضه فالمشاورون ذهبوا الى الاول والاشترافيون الى الثاني
فلو كان محصل الهيئة نوعا يكفي في الجوهر لكان هذا الخلاف بوجه واستدراكا
على نفس الحركة في الجوهر بان محل الصورة الجوهرية محتاجة اليها فاذا انتهت
الصورة الجوهرية بالتدرج ولم يكن فردا بها بالفعل لزم الغدوم محلها بالفعل
حال الحركة فلا يصح فيها حركة لان بقاؤ الموضوع من شرط الحركة فلو تحقق
جوهر لا يكون محله محتاجا اليه لما صح الاستدلال بهذا الوجه وايضا فرغوا على جوهر
الصورة ان الشجر اذا قطع او القلب الماء هو الغدوم الجسمية التي كانت
قبل القطع وقبل الانقلاب ولو كانت الجسمية غير محتاجة الى الصورة في
الوجود لما صح هذا الحكم ثم عبارة الشيخ نص في ان المعبر في الصور الجوهرية الحاجة
باعتبار الوجود لا باعتبار المحصل النوعي حيث قال في منطق الشفاء فليعتبر
الان معنى قولنا الموجود في موضوع قصد رسم العرض انه الموجود في موضوع لا مجرد
منه ولا يصفى فوامر من دون ما هو فيه ثم قال بعد عبارة طولية واذا عينا بقولنا
الموجود في شيء أي شيء يحصل القوم بنفس قد نعت جسمه دون ما يوجد
فيه او بهم دونها فلا يقوم ما يحصل كان متباين حال العرض في الموضوع
وبين حال الصورة في المادة قال الصورة هي الامرا الذي يجعل محله موجود
بالفعل ومحله ليس شيئا بالفعل الا بالصورة واذا تحققت ان المعبر في موضوع

العرض الاستثناء في الوجود وفي مادة الصورة الحاجة في الوجود فقد علمت
 ان اجواب عن الدليل المذكور لنسج المقول بالوجود المذكور غير تام فان الغامض
 المنعرج غير محتاج الى الصورة الترتيبية في الوجود ضرورة وانما قبل ان يلزم
 على تعميم الحاجة ان يكون الصورة الاعراض التي هي فصل باعتبار وجودها
 محلها في تحصيله نوعا بالفعل اليه مجوابه ظاهر فان الشئ قد صرح بانواع تركيب نوع
 عرضي من مادة وصورة فلتثبت اولاً مادة التقصص ولم يثبت بعد الا بالنسليم لا بالبدل
 واذا دعيت بالثبوت من معنى الصراح من ان المعترض في جوهرية الجواهر احوال
 حاجة المحل اليه في الوجود وفي العرض انفاً تلك الحاجة فذلك ما استدلل
 على جوهرية فصول الجواهر بان الفصلية لعرضي ان يكون ممكنة على لوجود الجنس
 الذي هو محله او كحصيله نوعا بالفعل في الوجود التفضيلي الذي قد اخذت فيه
 لا وعرضية لعرضي ان لا يكون عليه شئ من الاعتبارين ووجه الفساد ان
 لعرضي العرضية ليس الا ان يكون على لوجود الجنس اما ان لا يكون على
 كحصيله نوعاً فلا لعرضية العرضية وقد اورد عليه انه لو لم يلزم ان يكون العرض
 فصلاً اصلاً للجوهر والعرض وهذا لا يبرر انما يبرر لو كان باراً والجنس
 والفصل الاعراض المادة والصورة ولم يحقق بعد فافهم **مواد** المراد بالثبوت
 ما شمل التباين الجبري لما مر من ان المادة يكون موضوعاً بالنظر الى الاعراض
 القائمة بها لكن انما يتم ثبوتها من المواد وليس بموضوع اصلاً وهو
 بعد في غير الخفاة فالجواب ان المراد التباين باعتبار الجنس فان المادة
 لا تكون موضوعاً من حيث انها مادة وكذا الموضوع لا يكون مادة من حيث

انه موضوع لان المحل الواحد لا يكون ملوثة وموضوعا بالنسبة الى حال واحد
اعلم ان الزمان عند جمهور المتكلمين اه المتكلمون ذهبوا الى ان المعروض
للضمنية والبعيدة خفيفة وبالذات الاشياء المتقدمة والمباخرة فالتقبل
كان موجودا في الواقع ولم يكن البعد موجودا فيه ثم يكون البعد موجودا فيه
والاول يسمى متقدما والاخر متأخرا وهذا المعنى ليس لازما من المتكلمين
الا للبارزي عز وجل بل في بد الفاعل المتخارفا او جده في الواقع مع عدم
الاخر صار متقدما ثم اوجد الاخر امامه فصار البعد مع اوجعه عدمه فصار البعد
والفلاسفة زعموا ان معروض هذه القضية والبعيدة خفيفة منضمة بخدوة
نفسها يكون لا جريا بها تقدم وتأخر بالذات والاشياء الاخر بالعرض بواسطة
مقارنته هذه الخفيفة والمتأخرون لما وقفوا على اوله وجود الزمان ولم
يقدروا على التثبيت فيه او غفوا لوجوده لكن لما كانوا غافلين بحدوث
العالم برئته قالوا بحدوث الزمان وتماثيه في جانب الماضي وقسموا
التقدم الى التفكاكي الى قسمين احدهما ما كان الا تفكاك فيه بالنظر الى
الخفيفة الزمانية بان يكون القبل في جبره منه متقدم او حد متقدم والاخر في جبره
او حد متأخرين فالاول قبل والثاني بعد بواسطة قبليته اجزاء هذه الخفيفة
والاخر ما كان فيه لا بواسطة هذه الخفيفة بل بالذات بحسب نفس الامر من
الواقع وسما هذه القبليته بالقبليته الذاتية وهي ما وراة القبليته الذاتية الدائرة
على السنة الكافئة وضاحب الافق المبين لما عليه في جعله الحاققة ورجح موضوع
الشيئانية العيدة عن الفطائنة فاختار هذا القول وضم اليه الا باطل التي رده

الى اقل الباطنين وافصح بهادى العلماء الراسخين فدعا الرضا الى رفض
 ما عليه جمهور الفلبيين وبعض ما عليه الفلاسفة من المشايين والاشترافيين
 وسمى هذه الفيلسفة السردية والبعدية بالبعدية الدورية وصنف في نيابة
 كتبها مبسوطة ودفا تر كذونية عباراتها مسطوية والفاظها معجبة متمثلة على شفا
 فانت متحررة والفاظ مغربة لا يوجد في اطلاقات العرب العوا ومفرغها
 اسماء الفصلى ليس نخبها سمان الا اشعارات المحبلة والفسطاطات المخزفة
 وللمجتص مقال ان الفيلسفة الالفكا كنه ما يحسب بمنع ان يوجد المتأخر مع
 المتقدم وذا على ضربين احدهما ما يخلل ممتد او لا ممتد وهذا القضي قد
 يكون في جودها قبل وفي الاخر البعد وما بينهما ما يحسب يوجد في بين الواقع
 ولوح الدهر المتقدم مع عدم المتأخر ثم يطل هو ويقوم بدله المتأخر من ذلك
 لحظ ممتد ولا ممتد اصلا وهذا القضي ان يحلل الممتد او لا ممتد وذلك
 لا باء الدهر عن الامتداد والبرودة هذا النحوس اللحق عن الامتداد واد
 ان الفلاسفة يفضلون هذا النحوس الفيلسفة لكنهم يدعون في الزمان
 وسفضل هذا القول مع ما عليه في موضع يلقي به فاشطرة فالقديم الرائي
 عند جمهور المتكلمين اه قد عرفت الاقوال الثلاثة في الزمان ولذلة فاحلف
 نفس القديم والحادث بحسب قول قول فالقديم على راي المتكلمين
 ما لا يكون مسبوقا بالعدم في نفس الامر الواقع والحادث الزماني ما يكون
 مسبوقا في الواقع لان الاعدام والوجودات كلها عندهم دافعية فما بعد
 عن الواقع وما يوجد له نيا يوجد في الواقع لكن لما كان عندهم سبق والحق

بهذا الوجه يوجب قوتهم ممتدة غير متناه يكون القديم مستمرا فيه من دون توقف
له عليه ولا على غيره منه ويكون الحادث في منظر منه وقبله عدمه في
تلك السعة الغير المتناهية فلذا في المصداق القديم الزماني بالاول وجوده
والحادث الزماني بالوجود الاول واما الفلاسفة فلما زعموا ان لا وجود
للعقاب في نفس الامر والواقع لم يصح ان يقال فيها عدم ثم وجد وجوده
ثم عدم والموجودات كلها قديمة بحسب هذا النحو من الوجود والزمان الغير
المتناهي عندهم مع ما فيه من الزمانيات المخصصة بحركته منطبقا عليه
او غير منطبق او في عدمه موجود في نفس الامر فلا فوت ولا حقوق في
هذا النحو من الوجودات كما الصوت والنحو لبعض الزمانيات عن بعض
بحسب الوجود الزماني فالموجودات في نفس الامر المعبر عنه بالعدم الغير
المسبوق بالعدم بسببها فاما دهرية واما القديم الزماني عندهم فما كان
وجوده مستوعبا للزمان الغير المتناهي في جانب الماضي منطبقا عليه كالحركة
في القطع الا فلاك او غير منطبق كالحركة المتوسطة الا فلاك والحادث
الزماني بالوجود في منظر منه ويكون سابقا لعدم قعر ليف المصداق تعالى
بعدمه في الفلاسفة ايضا واما على طور صاحب الاتفاق المبين فالقديم
قد كان دهرية في الزماني وكذا الحادث جازمان دهرية في الزماني فالقديم
الدهرية بالان يكون مسبوقا بالقديم الصريح في دعاء الدهر والقديم الزماني
بالان يكون مستوعبا لوجوده للزمان المتناهي في جانب الماضي والحادث
الدهرية بالان يكون مسبوقا بالعدم الصريح في دعاء الدهر والحادث الزماني ما

كخص وجوده بخروج الزمان ويكون في الاجزاء السابقة لعدم العسوبة
 والمحتمل رحمه الله تعالى مع القول بحدوث الزمان في القديم الزماني بما في
 به القديم الذي في بعده القديم الزماني باعتد صاحب الافق المبين القديم الذي
 وقد قال في بعض حواشي محبت الاحداث والقديم انه بما سمي القديم الزماني
 ونسب الي الزماني باعتبار بعض انواعه وبذلك الكلام لا اعتبار فيه لانه لا مشاحة
 في الاصطلاح واعلم ان بعض الاعلام قد حمل كلام المحسنه على اصطلاح
 صاحب الافق المبين هو ان القديم ما كان متواليا للزمان في جانب
 الماضي وما كان لا يصح عدم كونه مسبوقا بعدم الصريح في دعاء الواقع الزماني
 لما كان حاضرا ما كان مسبوقا بعدم في الواقع فليف بالسبوقية حمل كلامه على
 ما جوز صاحب الافق المبين في فبانه من ان تنامي الزمان لا يستلزم
 الحدوث بل يجوز ان يكون الزمان المتناهي واقعا في متن الذي لا
 عدم كما ان الفلك المتناهي واقع بلا سبوقية عدم وانما حكمنا بحدوثه الذي
 لدليل اخر دل عليه الاستلزام المتناهي اياه وارضى لصحة هذا التجويز لمصلحة
 الصدر الشيرازي في شرح البدايه الاثرية فسي كلام المحسنه على هذا
 وقال باستوعب وجود الزمان لا يكون مسبوقا بعدم الصريح في متن
 الواقع ثم اعترض ان الزمان بمرمى النفس والتجديد بل هو نفس اتصال
 النفس والتجديد فاذا لم يكن قبله نقص وتجدد فيض حادثا والنفس على
 الفلك فاسد لانه فار الذات فيمكن ان يوجد كجميع اجزائه في الواقع
 بلا سبوقية عدم وهذا بخلاف الزمان لانه لعدم قراره لا يوجد الاجزاء فخر فاذا

فرض الثاني لم يوجد عدم التفرع فصار حاداً واما هذا الكلام ومن هذا المحقق لا يطال
هذا التوجيه حتى لا يغار عليه لكن من ابن علم ان مطمح نظر المحقق في هذا الامر
التي هي الفبا وبل مقصوده ما ذكرنا كما صرح به في بحث القديم والحادث
لكن نفس انه قد لب هذا المعنى الى الفلاسفة في ذلك البحث وهذا الظاهر
بما في ما ذكره بهنا فليعلم فيه **فخر** قال بعضهم حرم بوجوده وطلب الامام حجة
الاسلام ابو حامد محمد بن الغزالي قدس سره ووافنا حاداً وانه فانه
ما الى مجرد البقوس الناطقة **و** هذا المعنى بعد استرالياه وذلك لان
الاشارة مبني على قصد المشير في قصد التعيين والقصد كما يتعلق اولاً
وبالذات الى المحسوس بالذات فليكن الى المحسوس بالعرض **فخر** لكن
التوجيه بان المشار اليه انه قد نبأ في فيه بان كون المشار اليه بهنا او
بناك بالذات وان كان بالذات للمجهر وبالعرض للعرض لكن
ان يكون تعين محسبانه بهنا او بناك للمجهر بالذات فان التعيين
فعل المشير ومن الجانبين التعيين المشير اليه مكان بالعرض بانه بهنا او
بناك بالذات كما ان المحسوبة بالذات كما ان المحسوبة بالذات
ببعض الاعراض وبالعرض لما لها لكن التعيين بالمحسوبة يجوز ان يكون
بالذات للمحسوس بالعرض **و** بهذا يدفع ما يراعى وورد في انه اما ان دفع
الاول فلان فعل المشير انما هو الاشارة بالمعنى الاول للاشارة بالمعنى
الثاني الذي هو الامتداد واما ان دفع الثاني فلانه لا يلزم الاشارة
المحسوبة بالذات في معنى من العالي واما ان دفع الثالث فلانه قد

ما قال في بحث الحلول في حواشي التجرية انما هو في المعنى الذاتي والذاتي
 بها انما هو في الحلول بالمعنى الثالث **قوله** لانها ليست بمنجزة بالذات اه
 بظاهرة الاصلح جوابا لان كخصيص المعرفة الخاص بزيادة في المعرفة عموما
 زائدا وقد كان الايراد بعموم المعرفة لا بخصوصية حتى يفيد كخصيص المعرفة
 ومقصوده انه ان حصل المعرفة بالحلول في المنجزة بالذات وجب التقيد
 في المعرفة فتخرج الاطراف المتداخلة بحسب وجودي الحال والمحل اه
 بمعنى يكون وجود الحال والمحل اثنين عن تعدد الاشارة بالنظر الى وجود
 بهما وبها قد نجد الاشارة بالنظر الى المتداخل واما بالنظر الى وجود بهما
 فتعد بل يقع في بعض الصور بارتفاع المتداخل **قوله** مع ان المتكلمين لا يقولون
 بها بمعنى ان هذا التعريف للمتكلمين وهم لا يقولون بوجود الاطراف **قوله** فان
 العرض مثل السواد لا يحيل اه الظاهر ان اللام الاستغراق بمعنى ان كل عرض
 لا يحيل على موضوعه مواطاة فلا يصدق تعريف الحلول على شيء من افرادها كما
 به المصدر الشبرازي في شرح الهداية الانبرية وذا بناء على ان حمل الصفات
 المحمولة مواطاة لا يسمى حلولا **قوله** واجاب عنه بعض المحققين اه لعل كلاما
 بالمعنى وقال هذا المحقق في اخر تقريره وحاصل ان تصور الاختصاص
 الذي للنفث بالنسبة الى المنعوت بهي بوجه عيان عن غيره وذلك
 يكفي في المقصود فان العقل يجد الاوصاف اختصاصا خاصا بموضوعاتها
 لا يشتركها في غيرها والعقل يفرق بين ذلك الاختصاص والاختصاص
 الاخر وانه العلاقة بغير عيان يكون وجودها اي يكون وجودها بالبطنة

وانت تعلم ان الاختصاص الناعت اه قال بنية النوعية يدل على ان الناعبة
سبب الاختصاص فلا يكون الوصف لذاته نقاد وانت لا تذيب عليك
ان الناعبة ليست مرسومة بايدي الاسباب بل الذات لنفسان فيها لاصح
موجودة الا ان يكون نعتا كما حقق في موضعه فتوصف الاختصاص بالناعبة
انما سمح فقد اشار المحقق اليه واما الالال الاختصاص لازم من لوازم
لنفس في الذات فقد صارت الذات ملزومة للناعبة الاختصاص
اللازم لها من جوهر فقد اشار المحقق اليه بذاوحي الاشكال مع انه على
ذلك التفسير في حال في بحاشية الصفات المستفادها اختصاصا
ومرئيا لا اتحادا ومعها اتحادا بالعرض وحملها عليه حملا بالموالاة وانت
لا تذيب عليك ان الامر اصطلاحى فلا بد من النقل من انية نقات هذا
الفن ان الحمل بالعرض سمي حلو لا وقد صرح نقادت الفن خلاف ذلك
وح لا اشكال اصلا في - فالاولى اذ فيه اشارة الى ان كلام المحقق ابل
اليه ايضا بان يقال المراد بقوله لانه لا سبب امر اخر ان يكون لذاته من
دون واسطة في العرض لا سبب امر يكون موقفا بالذات وقد يطلق على
الواسطة لفظ السبب مجازا في - والمراد بالنعبة اه قد عرفت ان هذه
الارادة بناء على رعم جمهور المعرفين بهذا التعريف في - وبهذا النظر ان
العرض اعم من العرض لما بين ان المراد في تعريف الحلول ما يعم الحمل
وهو لوجود في العرض ايضا فيكون مندرجا تحت العرض بما هو عرضي لا كما يقو
المحقق الاول الى ان ما هو عرضي باعتبار بصير عرضا باعتبار فانه تحت اخر

نوه كما يوضح اليه ما نقل من المعلم الاول اه ان الذي نقل عنه هو بمثل العرض بالمسفات
والابتعان وذلك لكوان المسفات اعراضا فلا يصلح ما يبداء فانه يحمل ان يكون
التمثيل بها لكونها متحدة مع الاعراض باعتبار كما نزع المحقق الدوالي رحمه الله تعالى
اول المسماة المشهورة وسمى ان شاء الله تعالى في مرصد المهنية بالشبر الى ان
الحلول غير الحمل فانظر التركيب من الوصف غير معقول اه قبل هذا الفقه
عليه الدليل وانست لا نذهب عليك ان غايته ما لزم من دليل المحننه هو
لطلان الجزئية وهذا لا يضر السند فلان مقصوده ان الجزئية باطله في نفس الامر
ولزم منها فلا يكون امدا لوجوب ابعثه بل احق ان هذا دليل آخر على بطلان
النسالي ونسب هذا بناء على ان السند اعترف في الدليل بالوصفة
حتى قبل اذا اريد به المعنى اللغوي لم يمس قول المصنوع بل مقصوده ان
كونه وصفا ضروريا لكونه سلبا فلا يصلح للجزئية قال في الحاشية ان
اريد بالوصف مبداءه فالجواب ان التجرد سلب بسيط ومبداء خصوصية
الذات ليس المقصود انه ان اريد به وصف التجرد فالجواب ما ذكر من ان
التركيب اه وال اريد المبداء فالجواب هذا بل المقصود انه ان اريد
بالتجرد ما يفهم من اللفظ فالجواب ما في المتن وان اريد المبداء فالجواب
هذا فانه يستلزم عروض الشيء لنفسه في البعض هذا الاستلزام على ان
صفة الكل صفة لجميع اجزائه وهو بعد في حقاؤه وقرر البعض بان الصفة
محمولة على نفسها ولو ادليا فان كانت جزءا لشيء وهي صفة له فهي حاصلة
عن نفسها في خارج محمول وهو معنى العروض وفيه ما فيه من التكلف

والمحقق ان امتناع كون الصفة جزءاً ضرورياً والاطالة فيه بالاستدلال
بامثال هذه المقدمات لا يرجع الى طائيل **ن** لفظ او لمنع الحلولارة
الى انه يلزم قدم الحادث وحدوث القديم بما ينبي على ان القدم
والحدوث من لوازم مبنية موضوعاتها المرصد الاول في الوجود والمعدم
المقصد الاول في تعريفه **ن** الظاهر ان القائل بالبدئية آية قال الصدر
العاصره للمحقق الدوالي ره معترضاً على منع بدئية الوجود مستنداً بالقول
بالكسنة وما يقول بالياس عن صورته ان اريد مع تصور افرادة ^{الخاصة}
للمبنيات كمنه الحقيقه فيرد عليه انه ليس للوجود عرض للمبنيات صلا
لازماً ولا خارجاً بل ينزع العقل من المبنيات الموجودة ذلك المفهوم
الواحد المسمى بالوجود وقد قالوا الوجود من المحمولات العقلية لامتناع
استغناءه عن المحل وحصله فيه فلا يكون وجودات المبنية افراداً له حقيقه
بل هي نفس مضافاً الى المبنيات فيكون حصياً وقد اعترف الخالف بذلك
حيث قال واثبات ان في الموجودات امراداً للمبنية والوجود
المطلق وخصه رايداً على المبنية عارضاً لهما بما لا سبيل اليه نعم لو كان
بل ذلك المفهوم فرداً له المحصنة في نفس الامر وحلم بانه حقيقه بوجه المنع
ان اريد منع تصورته المفهوم ففيه انه بسيط لا جنس له ولا فصل ولكنه
الحقيقه ليس الا بهذا المفهوم البسيط نفسه البديهي التصور ونعف عليه
المحقق الدوالي ره بانه لو فرض توقف البدينية على ان ليس لهذا المفهوم
فرد فلا بد لاثباته من دليل وبانه لا يلزم من كون افرادة حصصاً وكون

المطلق نوعا له بدعيته الا اذا ثبت لقوره بالكنه والحقيقه وكونه بسبطا وكذا كونه
انزاعيا لا يستلزم البديهيه فلك ان تأخذ من السؤال والجواب الاول
النزاع في الوجود بانه يدعي ام لا اعلي ان له حقيقه كوي هذا المفهوم ويكون لها اقوال
موجوده ام لا فمن زعم الاول حكم بالنظرية او الباس ومن زعم الثاني حكم بالبدعيه
ولما كان المتأخرون ادعوا البديهيه في ان صدق الوجود وسائر المفاهيم
المصدرية على ما عدا حقيقه محيل فلا يصح كون الوجود صادقا على حقيقه
تكون نظريه او مابوست غير النزاع لبعض الافاضل الي تصور الوجود
بما لا يفرق الاستباده او كونه مبداه الا ان ثم توزيع بان معنونه بل هو يدعي التصور
بان يكون نفس هذا المفهوم المصدري او نظري او مابوست بان يكون
شي وراكه متساو لا نزاع وان لم تصدق هو عليه وح البصر يكون النزاع
مفتوا بالاشبهه وابقبل لا بد من تعيين الموضوع او لا ثم بحث عن اعراضه
الدائيه بسبب شي لان تصور الموضوع بالكنه غير مشروطه واما التصور
لوجوده متساويه عن جميع ما عداه فمحقق وبفهم من اجواب الثاني للمحقق الدواني رحمه الله
يمكن النزاع في المصدري وهذا بعيد جدا فان بدعيته المصدري ضروريه لا يمكن
انحفاء نعم دعوي بدعيته المفهومات الانزاعيه برمتها كما يظهر من كلام المحققين
استلزام الباطل والانزاعيه اياها كما يظهر من كلام ذلك المصدر به مما لا سبيل
اليه وانت تعلم ان بدعيته الوجود الحقيقي مما لا بدعي احد ان بعد الاطراف الغافله
الي الا ان لم يحقق عند احد انه ما هو قد ظهر لك ان دعوي النظرية لا يصح من عاقله
في المصدري فلا سبيل اذن الي النزاع المعنوي الا باحد الوجهين المذكورين

ودعوى ان ليس للمعاني المصدر نه افراد موجودة بمالم يصح بمرئ انما السبيل
الاستفراغ فلا تعويل عليه فخرج الحاصل ان النزاع انما وقع في الوجود الذي موجود
الاشياء فمن زعم ان تقرر الاشياء بهذا المفهوم البديهي النصور حكم بالبديهي
ومن زعم ان تقرر الاشياء بغير هذا المفهوم سواء كان فردا بهذا المفهوم ام لا
بالمطربة او بما يوسيه لكن النزاع بهذا الوجه يناسب ان يعرض في دليل كل
فرق بهذا المعنى فلهذا العرض المختص به عن النزاع المعنوي بهذا الوجه وقال
الظاهر ان ادعوى البديهيته اراد بدبيته هذا المفهوم المصدري ومن ادع
الكسبه او بما يوسيه اراد تحقيقه فالنزع بين قابلي البديهيته والقابلين
الاخرين لفظي وبين قابلي الكسبه وقابلي المايوسيه معنوي واور عليه
بان النزاع اللفظي بعيد عن المحصلين او يلزم ح عدم فهم كل مراد الاخر مع استمرار
البحث من القديم الى الان ولعله لا بعد فيه في هذا المقام فانهم لم يقبل من الاولين
الاستدلال على البديهيته اصلا بل انما يدعون البديهيته وقوم منهم عرفوه ومنهم من
حكم بالمايوسيه ولم يقبل اعتراض احد من الفرق على الاخر ولما جاء الامام به بعد
هم ظن الفرقين متنازعين فلا جهل لاحد من مطلوب الاخر والجهل انما جاء
قبل الامام به ولا محذور فيه ثم الصدر المعاصر لذلك المحقق تصدي بالانبات
البديهيته بوجه اخر هو ان الوجود امر عقلي لا محقق له في نفس الامر اصلا لا في زمان ولا
فكته مبنية نفسه او لم يؤخذ منه معقول وموجود حتى يتصور ان ما هو المعقول منه كون
الوجود او وجهه وذراته وزن الكلي العرض الذي لا فرد له في نفس الامر فلا يكون
ذاتبا او عرضيا شيئا لكن الوجود على ما ذهب اليه المحققون امر عقلي لا وجود له في

نحتاج للبراهين المذكورة في كتبهم لاسما كتاب الاشراف والافقي الذين لان ما حصل
في الذين ليس فردا له ضرورة ان زيد السبب موجودا بما في ذهابه وجوده كما انه
ليس منجر كما بما في ذهابه من حركته ونعقب عليه المحقق البدائي ره بان الوجود وان
كان انشراعا لكنه ليس امرا انشراعا فليكون له نحو في نفس الامر سائر الاضافات
والامور الاعتبارية والكار وجوده الذي في مكانه صريحة وانما كبان
زيد السبب موجودا بما في ذهابه من الوجود نقض ان لا يكون الا عرضا للموجودة
في الخارج موجودة في الذين انصرفان البشوات الاسود لا يكون اسودا بما في
ذهابها من السواد على ان لا تسلم انه ليس موجودا بالوجود الحاصل في ذهابها
الموجود في الذين هو حقيقة الوجود كما هو مذموب المحققين وليس به بالكلية القوي
في غاية البعد فان له حصضا وقد حكم القوم بان كل كلي فهو نوع بالنسبة الى
اثنى ونقول هذا البعد المحقق ان الوجود الذي به موجود فيه الاشياء ليس
اي شئ يصدق عليه الوجود ويكون مناط موجود فيه الاشياء وتغربت الامار
وليس هذا الشئ امرا اعتيا ولا ذهابا بل المهيئات باسرها تنوب مناط الوجود
اعني انها بالنفسها مناط الموجود فيه وتغربت الامار واما غير الحاصل ليس في الامر
عجلا بسيطاً ويكون انفسها مصداقا للموجود فيه وذلك لانه لو كان امرا ولا
المهيئات يكون مناطا للموجود فيه لا عين ان يقوم بالمهيئات انضماما لما استكره
الاشياء الله تعالى ولا انشراعا لان ما به موجود فيه الاشياء يكون سابقا
عليها فبذلك الامر الانشراعي يكون سابقا وليس له تقريره محقق الا بالمهيئات التي
هي المنسرج عليها فان ليس امر يقوم بالمهيئات وتفسير المهيئات موجودة لا فبا

الضاميات ولا انزعاجا واما وجود في الدين امر يكون مصداقا بحسب وجوده الذي
ولا يلزم ان يكون المنهية موجودة لشيء يقوم بالدين وهذا مثل ان يقال زيد
ضارب بغرب فإيم بغيره وهذا سقط ولا تنقض هذا بالاعراض الموجودة في
الخارج كما نعلم المحقق لان الاعراض الموجودة في الدين ليست مبدءا للاصا
البسته والالزم الحال واما قال في العلادة ساقط لما لا يخفى ولا يلزم
هذا في سائر الانزعاجات لانها ليست مناطا للموجودات بل لصورة
الشيء فو كما لا بد في كونه متأخرا عن تقرر الفوقية بتقرر منشاؤه
وتب باعنيار وجوده الذي منشاؤه الاتصاف واذا تم هذا فيقول
لا يمكن التراجع في بدية الوجود الذي به موجودات الاشياء لانه امر اختار
ليس له حقيقته انما هو امر مخبر عن العقل فليس هناك مما يصدق عليه الوجود
ويكون مناط الموجودات ولقوم بالمهيات شي يكون بدنيا او نظريا او بالو
وبل هذا الا كما يقول بالصدق عليه شرك الباري بدنيا او نظريا او بالو
واما المهيات التي هي ناهية مناب الوجود فهي غير صالحة لدعوى البدية
كما انه عليه السلام المحقق قدس سره قد بان لك ان لا وجود هناك يكون
قابلا لدعوى البدية او الكسبة واما المصدري فقد علمت انه ليس
شي واما ما زعمه ذلك الصدر اذا لم يكن الوجود شيئا واقعا صار بدنيا
فقال لا يلتفت اليه وايضا ما زعم ان ليس للوجود المصدر واقعة
ولا هو عارض شي ففاسد ايضا ومكابرة صريحة وكلام ذلك المحقق عليه
نام من غير قصور وليس مقصود ذلك الصدر ما ذكرنا فانه يشترك سائر

الانزعاجات للوجود في عدم الواقعية كما بلوح في بعض عباراته وهو مكابرة
 فاضحه وبالحجة ليس للوجود الذي به الوجودية مصدر اتي سوي المتيه ولا شيء
 هناك يكون به سببا او لطرا سوي المتيه وهي غير متنازع بها فندبر
 قال الشيخ في البينات ان شاء الله قال الصدر الشيرازي ره هذا يدل على
 ان الوجود اخص من المتيه وليس كذلك بل الوجود اخص امر اخر بصير المتيه
 لسببه موجودا من مرتبة الازمان ذلك ان لفظة كلام الشيخ بان المراد بالتحقيق
 ماه الواقعية والمعنى ان كل امر له ماه الواقعية به بصير تلك المتيه اي بمقرر
 ماه واقعية به بمقرر المثلث وهذا اي ماه الوجود اخص في اصطلاحنا قبل
 المحبة ره او رد هذا الكلام لتابعه فقد دعا المعالي للفظ الوجود ودعا على من علم
 ان ليس له الا معنى واحد وهو بعيد **قوله** ضرورة ان كنهه ليس الا ما برسم في الذهن
 اه هذا هو الذي ادعي الصدر المحقق ره ويرد عليه ما اورده المحقق الدوالي ره من انه
 ليس اخترا عيا فيجوز ان يكون كنهه انزعاجا اخر لا يقدر العقل على انزعاجه
 الا بان نخرج ولا ذاتبانه او عرضياته فمحصل العلم به ثم تعلم ان هذا المعلوم مما لا غلبة
 مع المشاء بحيث يصح انزعاجه عنه دلا بعد فيه اصلا ومن ادعي لطلانه فعليه
 البيان فالاولي ان يخص بالوجود المصدرى فانما تعلم ضرورة ان ليس كنهه
 الا ما حصل في العقل من الصيرورة والكاره مكابرة وبصور الوجود الحقيقي
 نفيه ان النزاع بين قائلين النظرية والباس معقوب فانه في الوجود الحقيقي
 الذي به موجودية الاشياء ثم فرعه على خلاف اخر هو انه عين الواجب تعالى
 شأنه او امر مغاير له لا يرد على البينات وعلى الاول يكون تصور منشأ

وعلی الثاني يكون نظرا داورا وعلیه انه لو كان المعنى بان ذكر تعرض احد الطرفين
في دليله وايضا دليلي قايلي الي البوسنة ينج استحال ان النصور علی تقدير كونه
المثبت او قايما به والقول بان الدليل لعله من مخبرات المتأخرين لا ينفك
اليه فان قلت قد ثبت ان ليس هناك حقيقه يكون مصداقا للموجوده
فلا يصح هذا النزاع قلت انما مبنا انه لا يصح مصداقا للموجوده سوى المتيقن و
سببين ذلك برهان اخر والمبنيات صالحة لهذا النزاع ولا يصلح احدا
يرعى بدسيا قائل فيه نويه ثم لا يخفى ان بعد تصور الشيء بالكنه اه لم يرد
بالنصور بالكنه مضطلم وهو تصور الحد بان يجعل مرآة للمحد والمحل بل تصور
الكنه اعم من ان يكون تصور المحل او لفضل المجعول مرآة للملاحظة وحاصل
كلامه ان بعد تصور كذا الشيء لا يمكن معرفته برسمه لانه بالرسم لا يحصل تصور
ذلك المتصور لانه يحصل مما حصل فلا بد من النصور بوجه اخر فكم بين المرسوم
ذلك المتصور بل هو مع وجهه والفرض من هذا الكلام نفى كل كلام الشبه
قد سكره ان للوجود لما كان بدسيا لا يعرف الا تعريفيا لفظيا ودفع بالورد
الكلام في بدية كنهه وهو لا يمنع تعريفه الحقيقي بالرسم لان الرسم لم يفرض بدسيا
ولا يلزم من بدية كنهه بالبرسم ثم ادور عليه النقض بانه لو لم يمنع الرسم
اصلا لا قبل معرفته كنهه ولا بعده لانه لا يعقد بالرسم معرفته كنهه لان
الرسم لا يقيد كنهه كما اعترف به المحققون فلهذا بقصد الامعريف بوجه من وجوه
علم بين المرسوم ذلك الشيء وان قيل ان المرسوم او المكنى حاصل من
قبل المكنى لا التفات اليه بالرسم قبل مثله بعد معرفته كنهه لانه كما يكون

الالتفات قبل الى ذلك المرسوم وبقي المرسوم مرسوما كذلك بعد معرفته ^{كذلك}
 الالتفات بالرسم وبقي ذلك المرسوم مرسوما لان الالتفات الى نفس الشيء مع طرح النظر
 عن العوارض وبالحيلة جهة الربط اي الملاحظة لا تكون معبرة في جانب الملتفت
 اليه والغير يقال ان يقول يلزم ان لا يجوز ترسيم بعد ترسيم لان المقصود بالرسم معرفته
 ذلك المعلوم بالرسم فليزم بحصيل احاصل او معرفته بوجه اخر فلم يبق المرسوم
 الاول مرسوما وقد يقض بالتجديد بعد الترسيم لان المقصود بالتجديد يتعرف
 سابقا لانه بحصيل احاصل بل لا بد من معرفته ذلك الشيء بوجه اخر فلم يكن المرسوم
 محذورا وهكذا دفع القبل والقبال ولم يبق احد على حقيقه احوال وانا اطلق
 على الحق الصراح فاعلم لونه ليس المقصود منها المنع عن الالتفات الى الشيء
 بعد معرفته كنهه بالعوارض كيف وهذا النجوم الالتفات وادفع ضرورة و
 لا يمكن من عاقل الكاره ويجوز المحذور التعريف اللفظي بعد معرفته الله
 بل المقصود منع الترسيم بطريق الكتب بعد معرفته الله وتقرير الكلام متوقف
 على تمهيد مقدمته هي ان المقصود من الكتب معرفته امر لم يكن حاصل من قبل
 والمقصود من الكتب في باب المصورات بحصيل كنهه شيء او معرفته بوجه مما عا
 عداه لا يخرج فيقول لو امكن الترسيم بطريق الكتب بعد معرفته الله فاما بحصيل
 الله الذي لم يكن حاصل من قبل وهو باطل لان المفروض تصور الله والالهي
 عما عداه وقد كان حاصل اياهم وجهه والالتهفات الى امر لم يكن ملتبسا
 اليه قبل ذلك بواسطة الكاسب والالتفات اليه قد كان حاصل فلا مانع من
 نصيب في المكتب يخرج به عن المعلومات والحصول فتقصد بالحركة النظرية بحصيله

بأحد الوجوه المذكورة فوح لم يبق ذلك المرفوع قابل صار المرفوع بالرسم
شبهاً آخر ولا يلغى في ذلك التعدد في الالفاظ لان هذا التعدد وتغاير
في الكاسب وهو لا يفيد دفع الاستحالات اللازمة في المكسب من مظاهر
سقوط ما أورد الأمور لقبوله وبالحمله جهة الالفاظ لا تكون معتبراً في جاب
الملففة اليه فانه الكار امر لم يدعه المستدل فانه لم يدع ان جهة الالفاظ
يجب ان يعبر في الملفف فيلزم تفيد بل كان يقول لا يصور الالفاظ
بطريق الكسب الي معلوم الكنة فلا بد من التفيد وقد بين لك سقوط النقوض
اما الاول فلان الرسوم لما لم يكن حاصل من قبل ولا ممتازا عن جميع عده
يمكن الكسب بالرسم لهذا التميز ولا يعبر التفيد في الملفف اليه لعدم الاستحالة
في الالفاظ اليه وهذا بخلاف ما بعد معرفته الكنة فانه قد حصل امتياز
وانفقت اليه فلا يمكن الكسب لاجل شئ منها واما النقض بالرسم بعد الرسم
فاجواب عنه انه وان حصل بالرسم الاول الامتياز الا ان الرسوم لما كانت
مختلفة بالجلد والخطا والاختصاص بقيد كل رسم امتياز لا يفيد الاخر فحيز
بلففت برسم الامتياز ثم بلففت برسم اخر الامتياز الا انهم منه نعم لو فرض الرسمان
المتساويان في افادته الامتياز بل يميز انه لا يمكن الكسب بالرسم الاخر بعد معرفته
بأحد جهاد ما بعد معرفته الكنة فلا يصور بذلك الكنة قد افاد الامتياز بانهم وجه فلا
يمكن الكسب بتحصيل الامتياز والاب عن النقض بتجديد الرسوم المعلوم بالرسم
ظاهر فانه كان ممتازا غير حاصل والان بالتجديد قصد تحصيله فلا استحالة وما قبل
انه يلزم ان لا يصح التجديد بعد معرفته الكنة الاجمالي فافط لا بالتميز ذلك

لان الكنه المتفصل انما يفيد الالتفات الى الكنه الاجمالي وقد كان حاصله فلا يصح
 بطريق الكلب تجديده بعده نعم ربما يزول الالتفات بعد معرفته الكنه اليه
 في رسم او مجرد ويلتفت اليه وحضره مرة اخرى وبذلك يس من الترسيم والتجديد في
 شيء بل هو من قبل التعرف اللفظي انما قد نفى اصل الذي بان المحسوس ربما يلتفت
 اليه بالوجود بعد معرفته حسا والعلم الاحاسي عند المحسوس يعلم كنه الشيء فوقع الترسيم
 بعد معرفته كنه الشيء وبان النفس ربما يلتفت اليها بالوجود والحواس مع كونها معلومة
 بالعلم المحسوس الذي هو علم كنه الشيء عنده والحواس عنها ان المعلوم بالاحاس
 والعلم المحسوس ليس الا تجري فان اريد الالتفات اليه بالحواس فلا كلب
 هناك لان الجري لا يكون متصفا فلا تقض لاننا تمنع الرسم بطريق الكلب
 بعد معرفته الكنه وان اريد الالتفات الى خفايا المحسوسات والنفس فلم
 يكن حاصله بالكنه من قبل فتأمل ولكن من الشاكرين ولعل ما ذكر من التفاس
 المختصة بهذا الكتاب والله تعالى اعلم بحقيقة الحال فعلى تقدير كون تصور
 الوجود بدورها او رده عليه بان البدن لا يستلزم الحصول فتجوز ان يكون
 الوجود غير حاصل ويعرف هذا او كما لا اجل تحصيله فلا يكون تعريفا لفظيا الا ان
 يقال الظاهر حصول الوجود لانه من اجل البدنيات حتى تحصل للبدن الصبا
 وانت لا تدب عليك ان الرسم واتخذ المحققين انما يكونان بطريق
 الكلب والكلب لا يكون الا في النظر فيكون فرض الوجود بدورها لا يمكن التجديد
 والترسيم المحققان فاما ان يكفي مجرد الالتفات فلا يمكن تعريف اصلا او
 لا يكفي فيكون فيه نوع خفاء فيعرف لازالة هذا الخفاء كما بينه على القضايا بالبدن

على القياس وهو المراد بالتعريف اللفظي أو لا تسمع أهل المنطق يقولون البديهي
لا يعرف إلا تعريفاً لفظياً فالتعريف اللفظي ما يكون لازماً الخاطو لا للتوصل
الموقوف عليه فافهم قال الشئ المحقق قدس سره فإن بدیهة النظر وصفه خارجة
أه حاصله ان بدیهة النظر وصفه خارجة عن البديهي والا وصفه انما خارجة
يمكن فيها النظرية بخوار ان يكون نظرية فالعرض بخوار النظرية وصفه الاصل
فيها ولم يرد ان البديهية وصفه خارجة فيكون نظرية البنية حتى يرد ان اللوالم
النسبة صفات خارجة وليست نظرية فاستلزام خروج الصفة النظرية
ممنوعة وفي الكلام إشارة الى ان الذاتيات الداخلة في الذات يمكن
لنظريتها ولا يجوز عدم بنيتها للذات عند العقل حتى يتصور الاختلاف
في النظرية والبديهي وهذا هو المشهور بين النسبة القوم ان بنوت الذاتيات
ضرورية لكن ينبغي ان يغير الذاتية الموجبة للبديهية هي الذاتية بالنظر الى
العنوان للموضوع فالذي جعل عنوانا ان كان الذاتي ذاتا له فبنوته ضرورية
والا لا فانه اذا تصور بالوجه الرسم ذاتيات حقيقة بخوار ان يكون نظرية
الا ترى ان الاتصال عندهم لطري مع انه ذاتي الضرورية لذاتية الشئ المقبول
في مسكون الذاتي بين البنوت بما اذا كان الذات مقصورة بالكنه
واورد عليه انه حاصله ان الضرورية والنظرية من الوجوديات يفر
بمعرفته ليقفه الحصول فلا يحتاج الى الاستدلال وهذا الاشكال غير محض
بالوجود بل لو تم لدل على امتناع نظرية بدیهة كل بديهي **قوله** واجبت بانه
قد حصل صورة في النفس اه حاصله منع وقوع بقیة الحصول فاما ما منع كونها

من الوجدانيات فان معرفته كيفته الحصول وان سهل في اول الامر لكن
بعد تطاول الزمان وتكثر الصور قد يعسر ملاحظة كيفته الحصول فحصل الاستنباه
وليس المقصود سبب الاستنباه في عدم الالتفات الي كيفته الحصول فان
سبب الاستنباه قد يكون بان عرف البديهي لازالة الخطا ثم بعد ذلك
الزمان يشبه عليه ان هذا التعريف كان لمحصل النظر في اول ازاله حقا
البديهي فالتبس على النفس حال ما عرف لاحله من البديهيته والنظرية ثم هذا
اجواب وان كان صحيحا في النظريات الاخر غير الوجود والمصدر بل لكن
لكما ويصح فيه اذ لا استنباه هناك والتجارية عسى ان تكون مكابرة **د**
وانت خبر بان الوجود لو كان نظريا اده حاصلة اثبات كون معرفته كيفته
الحصول سهلا فانه يعرف بالالتفات الي الصورة الحاصلة فانها ان كانت
مفصلة مراوئة لملاحظة محل غير حاصل فهو علم الشيء بالذات وهو من خصائص
النظري فيكون ذلك الشيء نظريا وان لم يكن مراوئة فهو العلم بكنية الشيء وهو
من خصائص الضروري وهو تجريبي في كل تصور يدعي نظرية وبديهيته والكلام
في التصور ولا وجه الايراد بانه لا تجريبي في التصديق اعلم ان البيان على
هذا الوجه متوقف على مذهب الذي يبرعه بذهب الجمهور من عدم حصول
صورة المعرفة بالفتح حال الكسب بل انما يكون المعرفة الكاسب
مراوئة لملاحظة واما على ما يراه الجمهور من حصول صورة المعرفة بالفتح
بعد حصول المعرفة الكاسب فلا يتم هذا الكلام ولذا اعترض بعض ائمة
زمانه العلامة الحافظ الشافعي رحمه الله تعالى بان الكاسب المحدود

فيجوز ان يسمي الكاسب بمعنى المكتف فبعد لطاول الزمان بقي اشتباه في
انهم لم يكن هناك كاسب فبقي او حصل بلا كاسب وهي انفسه اجمال
في البديهة والنظرية ولعل مقصود هذا العلامة منع رايه الذي برع فيه فذهب
الجمهور بالاشدلال بان الكاسب علم موعده باجماعهم فالابراو عليه بانه اشته
عليه رايه براي الجمهور معا وعلى فله التامل ومن فيها سقط ما قبل يمكن
ان يسندل على راي الجمهور بانه لو كان نظرا بان كان هناك صوران صور
المعرف الكاسب وصورة المعرف المحمل المكتف ولو كان بدبها كان هناك
صورة واحدة محتملة لان المعرف الكاسب اذا كان موعدا يجوز ان لا ينفق مع
المعرف فبقي الاشباه المذكور ثم تفسر انه بل يتم على رايه الذي برع فيه راي الجمهور
فنقول قد اورد عليه اولابانه قد يحصل الاجمال بعد التفصيل وقد يحصل التفصيل
بعد الاجمال فح اذا زال التفصيل وبقي الاجمال حصل الاشباه قطعا وقد قرر
المطلع على الاسرار الابنية ذوالبدي الطولي في العلوم العقلية والعلية الى
واستأدي نظام الملة والدين قد كسر ان العلم بالكنه قد يتقلب الى العلم
بكنهه الشيء بان بصير الحد التفصيلي محملا وينقطع الانكشاف البديهة العلم
لظري قطعاً عن الاشباه في العلة بكنهه الشيء الذي هو البديهي في انه بل
حصل بعد صيرورته لمحو طامع بكنهه الذي هو الحد فيكون نظريا او حصل اتمدا
فيكون بدبها وما قبل في جوابه من ان مناط النظرية على رايه ان يحصل التفصيل
بجعل مرأاة للملاحظة وفي صورة حصول التفصيل بعد الاجمال او بالعكس بل
لعل التفصيل مرأاة للملاحظة ام لا وعلى الثاني كلا العلمين بدبها وعلى الاول

فما علم الذي حصل باله الانتفات نظري في ملاحظة النفس فيها اليه باله الانتفات
وفي العلم الذي حصل فيه الاحمال بنفس ضروري لعدم وجوده الانتفات
ولا باس في كون شئ واحد بهياني ملاحظة ونظرياني تجري فيه ان الكلام
في صورة الانقلاب ولا شك في صدق تعريف النظر منها فانه ما حصل
بحركة فكرية لانه هو الذي صار مجلدا وقوله مناط النظرية على رايه انه فقيه انه ان
اراد ان معنى النظر عنده ذلك فحذف الكلام لناموه فان كلامنا في النظر
بمعنى المتوقف على النظر وان اريد ان طريق النظر منحصر فيه فلعلمه هو الذي
وامه المختص به برأيه فقد عرفت ان التفصيل مركب الي الاحمال قد صدق
عليه انه حصل بالنظر فيكون نظريانا وجد فيه المناط الذي اخبره بان كان
مراده ان المفضل يجعل مرادة ملاحظة المحل او لا وان حصل بعد ذلك نظري
الانقلاب فقد تم كلامنا عليه وان لم يوجد المناط هناك فهو دليل على بطلان
المناط فاما بان ما ذكره استدلال على بدئية الوجود بان يقال تصور الوجود وتصور كينونة
الذي هو نفس من دون تغاير اصلا وكلما كان كذلك كان بديهيا ولا يلزم منه بدئية
بدئية الوجود وقد كان المدعي ذلك قبل هذا جاز في كل ما يقال انه بدئية المقصود
من هذا البيان ازالة الخفاء الذي جاء من قبل الاطراف وانت لا يذهب
عليك ان الاطراف هيها البدئية والوجود داي خفاء فيه حتى ازيل هذا
البيان ومقصوده ان اختصاص العلم بكينونة الشئ بالبدئية مقدمة لم نصح بعد
ببرهان متناف واقله النظرية وقد انتم بهذه المقدمة بدئية الوجود فلم يبق
مجرد الانتفات الي كينونة الحصول وما يتوقف ثبوته على المقدمة النظرية

لا يكون بدنياً وإنما بان الصورة المفصلة قد جعل مرآة يغير ما فيكون تعرفاً وقد
لا يجعل مرآة شئ فلا يكون تعرفاً قال سلم ان النفس بعد الالتفات اليها
الصورة الحاضرة وحدها مفصلة لكن معنى الاستنباه في انه بل كانت مرآة
ام لا والتفصيل وان لم يعنى النفس لكن كونها مرآة مما يقبل طرأان الشئ
فبعد وجود الصورة مفصلاً لا تقطع بالنظرية واجيب عنه بان النظرية لا
من كون التفصيل مرآة للملاحظة الاجمال فحينئذ يشبه على النفس كون
التفصيل مرآة في اول الامر اما ان يكون الاجمال حاصلًا منفً فهو بدني
في هذه الملاحظة ولا يضر احتمال المران به بحسب خواص من التصور في بدنيته هذا
التصور الحاصل وان اجري الكلام في خواصه ليس بحاصل اصلاً او حصوله
عبارة عن حصول مراتبه حين هو مرآة فلو بقي الاستنباه لا دخل فيه و
اما ان يكون حاصلًا بالوجه يكون نظرياً باعتبار كونه مرآة بهذه المرآة للكون
هذا النفس مختصاً بالنظرية عند المحسوسه وبقاء الاستنباه في كون التفصيل
مرآة لا يضر كمال مرآة ان لا يكون حاصلًا اصلاً لا يكون مجهولاً عليك
مستنبه بدنيته ونظرية وانت لا تذهب عليك انه ان تخبر انه
حاصل بالوجه ومعلوم به بطريق العلم بالوجه الذي يكون قبل النظرية والنحو
من العلم بالوجه ضروري اليه والالزام التسلسل او طلب المجهول المطلق
وبعد هذا العلم حصل تفصيله وبعد تطاول الزمان يشبه الحال انه لم يكن
للصورة الملاحظة للملاحظة في اول الامر ثم انقطع ملاحظته او لم يكن مرآة للملاحظة
اصلاً وعلى الاول كان حين حصول التفصيل نظرياً وعلى الثاني بدنياً

فانهم ورايها بان النظرية مثبتة على وقوع الحركة الفكرية فان تفصيل ان حصل الحركة
الفكرية وجعل مرادها هو نظري وان لم يحصل بالحركة الفكرية بل حصل دفعه فهو
بدهي من قبل حصول القضية المحسنة بالحدس فبالاكتفان انما يعلم ان
التفصيل مرادها وهذا القدر لا يفيد النظرية ولا يعلم بعد تطاول الزمان انه
حصل بالحركة ام لا وفي الاستنباه فيه والحاصل معنى منع اختصاص العلم
باللغة بالنظري بل قد يكون في البديهي الحاصل بالحدس فانهم **قوله** فالاول
ان يقال لا يلزم من حصول الشيء حاصله ان غايته لا يلزم من ملاحظة كيفية
الحصول انه قد حصل من غير نظره ولا يلزم منه البديهي فان البديهي بالاكوان
يمكن حصوله من نظر اصلا وهذا لا يعلم من ملاحظة كيفية الحصول واعتراض عليه
بعض الاعلام استناد عشرة العلامة الباركية رحمه الله تعالى ان الدلائل
المقامة لاثبات البديهي لا تفيد اريد من الحصول بالنظر كما يظهر من كلامه
واما عدم امكان الحصول بالنظر فلا تعرض له في دليل اصلا ولا يخفى ثباته
في الكلام الا ان يقال ان يقول قد وقع في كلام اكثر المهرة ما لو تم لدل على عدم
امكان حصوله بالنظر كما يقولون علم كل احد بوجود نفسه ضروري لا يحتاج فيه
الى بينة فمطلقة ضروري وكما يقولون كل مجرم المحصر من الوجود والعدم فالوجود
ضروري وفي الدليل الثالث قد اخذ اعتراف الوجود من كل مفهوم ثم لك ان
تقرر اجواب من دون تعرض في معنى الضروري بان المراد بالبديهي بها
البديهي بالنسبة الى كل احد بحيث لا يتحمل الحفاة اطلاقا للتخفاو للعام على ان
وهذا النحو من البديهي لا يعلم بملاحظة كيفية الحصول النسبة وح لا يرد ما يورد على جواب

المختصة به قال

المحقق في الشئ في انشاء فنقول ان الوجود والشئ والضروري معا
تزلزل في النفس انما اولها ليس ذلك الارسام مما يجلب ما يشاء
منها ثم بعد ما حقق ان في التصورات مباد اولية كما في التصديقات قال
اولي الاشياء بان يكون متصورة لانفسها الاشياء العامة الامور كلها كالوجود
والشئ والواحد وغيره ولهذا ليس متبين شي منها بيان لا ورفيه الله اربابا
اعرف منها وذلك من حاول شيئا وقع في اضطراب **وهو** المراد بالتوقف
الترتيب لا الاجتناب اه تحففة انه اورر على غير في البديهي والنظري بان المطا
كلها تحصيل صاحب القوة القدسية بل النظر بل بالمدس فقط والقوة القدسية
ممكنة لكل احد فلم يتوقف حصول معلوم على نظر لا مكان الحصول بدون واجاب
المحقق الدواني ره بان ليس المراد بالتوقف التوقف المحض الذي يعبر
عن كون الشئ بحيث ترتب على شئ بحيث لا يمكن حصول بدون بل المراد
العلاقة الصحيحة لدخول الفاء وهو الترتيب الذي قال المحقق ره به منها ثمانية
للمحقق الدواني ره لكن المختار عنده عدم صحة هذا الجواب كما قال في حواشي
شرح التذيب الجلالى وقد كان المحقق استند كون التوقف بمعنى الترتيب
بالعلم جوازنا بل العلة المستقلة على معلول واحد محض ولا يمكن فيه التوقف
بالمعنى المذكور لانه وجود المعلول بدون كل واحد من العلل فحب المحقق ره ان
هذا الجواب متوقف على جواز بادل العلة المستقلة وليس الامر كما زعم فانه
انما ورده استعظام لفظ التوقف بمعنى الترتيب وحاصل الجواب منع كون
التوقف على معناه بل امر او منه الترتيب وليس فيه محور بادل العلة المستقلة

على معلول شخصي اصلا فان قلت حاصل اجواب ترتيب المعلوم على النظر والحدس
فقد علم بها قلت المعلوم ليس واحد شخصيا لانه الشيء من حيث هو مع قطع النظر
عن الشخص الذي وعوارضه وممكن وجوده في اذنه ككثرة الوجودات كثره
واختلاف الوجود لوجب اختلاف الشخص فافهم المراد بالمحصل
في تعريف النظري بجمل اذ قد جوزها ارادة الحصول المطلق وفي جوهر شي
منزج التذبذب قطع يكون المراد مطلق الحصول فوجه بان المنحصره لما اخذ التوقف
بمعنى الترتيب بناء هو معنى متوفي ثابت للنظري وثبوت الشئ في لفظة الترتيب
لشئ المطلق والمطلق الشئ واما هناك فلما اخذ التوقف الحصري وهو شئ
على امر سلبى هو عدم امكان تحقق الترتيب بدون المرتب عليه وسلب الشئ
لا يمكن عن الشئ المطلق الا بالسلب عن جميع الافراد فلو اخذ الحصول المطلق
لا يمنع حصوله مطلقا اى فرد كان من الحصول بل انظر فلا يتحقق نظري فلابد من
اخذ مطلق الحصول وبعبارة البناء اني يحصل كلامه ان النظري ما بترتيب فرد
من افراد حصوله على النظر والبدهي ما لا بترتيب فرد من افراد وجوده على النظر
فالنظري يحصل بالنظر وبغيره وبترتيب على النظر وعلى غيره والبدهي لا يحصل
بالنظر وقد آورده عليه ان كان المراد تجديد الاصطلاح في معنى النظري
فلا كلام لنا فيه فانما يتكلم في البدئية والنظرية اللتين كما نعاين القوم وان
كان المفصّل ان البدئية والنظرية في اصطلاح القوم ما ذكر فباطل لان القوم حكموا
باختلافها بالنظر الى الاشخاص والافاق وهما بهذا المعنى لا تحيلان اصلا
وانهم استدلوا على بطلان نظريته الكل يلزم الدور والنسب وهو لا يصلح

عند نحو حصول نظري من غير نظر وما قبل لا يجب على المحسّس به تمام و يعلم ساقط
الان عدم تمامية و يعلم على هذا المعنى فربما جلته على ان مرادهم ليس باذروا ما قبل
ان الدليل انما هو بالنظر الى فاقد القوة القدسية فبعد ان فاقد القوة القدسية ليس فاقد
القوة القدسية وقوة التجرد والوجدان الصحيح في مجوز ان يحصل نظري له باحد هذه الاشياء
وبغيره بالنظر ونظري اخر بالعكس وكتب كل نظرية بالنظري الحاصل له من غير
نظري فافهم ثم قد صرح ان للنظر حصولات متعددة بعضها ترتب على النظر وبعضها
لا ترتب وقد جعل الترتيب ملازما للتوقف في حواشي شرح التذريب فحصله
المرتبة على النظر لا يمكن بدون النظر والحصول المرتبة على الحدس لا ترتب
على غير الحدس فلا بد من القول بتعدد الحصول واعتراض عليه بان تغاير
الحصولين اياها بالتشخيص او المبهة والاول لا يصح بدون تغاير الشخص
للحاصل فان الشخص لا يختلف الا بالموضوع كالسوادين اهلين في
حسين او بالزمان كالسوادين المتعاقبين وعلى جسم واحد وبها يمكن
ان يحصل معلوم واحد لذين كمحض بالنظر والحدس فلا وجه للتعدد في شخص
وكذا الا يصح الثاني اذ منه الحصول وسائر المعاني المعاني واحدة غير مختلفة
وبما مثل ما اورده المحسّس به على ما اجاب المحقق الدواني ربه في بيانها
على ان البدينية والنظرية صفات للعلم بان العلم الحاصل بالنظر مغاير لما
للحاصل بالحدس فلا يمكن حصول الحاصل بالنظر بدونه ولا حصول الحاصل
بالحدس بدونه بان حصول شخص من العلم لذين واحد في زمان واحد يمكن
الحصول البتة اذ الاختلاف الشخصي لا يكون الا باذروا ولم يختلف في هذا وجها

ان تعد الشخصيات غير منحصر فيما ذكر لانهم قالوا الشخص مختلف لاختلاف
 استعداد احواله من دون اختلاف في الزمان والموضوع والمبني كما قالوا في تعدد
 اشخاص الصورة الحاله في ماده واحده وما قبل هذا بخلافه بل في المحقق لانه مانع ولا يفي
 للمحقق به لانه لا بد من دليل على الاختلاف الشخص فليس بشي لان الدليل
 الاول متحقق هو انه لو لم يكن المحصولات دلائل الحاصلات مختلفه بل لم تعد والمعلول
 المستفاد على واحد محض وهي العلة الفاعله المقتضيه مع النظر او الحدس فانهم
 ولا تزل فانه مرثه **وهو** كالمحسوسات فان قلت المحسوسات امور جريته
 والامور الجريته لا يمكن ان يحصل بالنظر اصلا قبل المراد بها القضا لا النصور
 والقضا بالمحسوسه وان كانت شخصيات لكن يمكن ان يحصل بالنظر ايضا
 كما يحصل بالحس نعم لا يقع القضا بالشخصه سابل برأيه ولا يلزم منه ان يحصل
 بنوع اخر من القياس فتأمل فيه ولو قال بوجه كالمثبات لكان اولى
لانا نقول المحسوسات هي القضا يا آله في الحاشيه العلم الاحاسي
 مثلا سواء كان تصور او تصديقا يحصل بمجونه الحس فلا يمكن ان يحصل بالنظر
 فالمراد بالمحسوسات والحدسيات المعدودتين في البديهيات محسوسات
 من حيث انها محسوسات وحدسيات من حيث انها حدسيات وفيه نظر
 ظاهر لانه ان اراد ان العلم بالمحسوسات والعلم بالحدسيات الحاصلين
 بالحس والحدس لا يحصلان بالنظر فسلم ان العلمين كذلك وان كان غير
 سلم عند المحققين **وهو** في حواشي شرح التهذيب كما قد علمت لكن لا يقع هذا الا
 اذا كانت البديهيه والنظره صفتين للعلم وليس الامر كذلك عند المحققين

وان اراد المعلوم قطاها ان المعلوم المحسني كما يمكن ان يحصل بالحس او
الحس يحصل بالنظر وان كان لا يحصل بالنظر من حيث حصل بالحس او محس
فقد توقف وتربت بعض انحاء حصولها على النظر فلا يكون بدورها فانهم
قوله وهذا ظاهر ان ما استنبره من التأخر بين البدئية والنظرية اه لا تكفي عرفنا
الي انطري ما يتوقف از تربت نحو من حصوله على النظر والبدئي بالامور
او تربت نحو من انحاء حصوله على النظر اصلا فما حصل لاحد بالنظر يكون
نظريا بالنسبة الي كل واحد وانما البدئي بالمحصل لاحد بالنظر فلم يختلف
البدئية والنظرية باختلاف الاوقات والاشخاص واما التاويل فانه
بما حصل معلوم واحد بالنظر والمحس مثلا فهو وان كان نظريا خفيفا الا انه
يطلق عليه اسم البدئي مجازا لما قد حصل بغير النظر فانه البدئي فانهم قال
فيها شبهة يمكن التاويل بان المحسيات قبل حصولها بالحس يمكن حصولها
بالنظر فيكون نظرية وبعد حصولها لا يمكن ان يحصل به فتكون بدئية متعني
ان يحل على ما قلنا من وجه التاويل والافطاهر العبارة بغيره ان امكان
الحصول بالنظر وامكان الحصول بالحس يختلف بحسب الاوقات فحينما يمكن
الحصول بالنظر وحينا تمنع وهو مع انه فاسد في نفسه فان الامكان من
اللازم لا يطل من الممكن اصلا لوجوب ان يكون المعلوم في وقت نظريا وفي
وقت بدئيا خفيفا فلا تاويل فتايل قبل في توجه كلام المحسنه من الراس
الى الحسنة مرادة في تعريف البدئي فالبدئي بالامور توقف على النظر من حيث
حصل بالانطروح لاصح الكلام فالحسنيات مثلا نظريات بحسب الذات لان

بعض انحاء حصوله متوقف على النظر ودرهيات من حيث انها حاصله بالاط
 بل بالحدس والظن بطريقه القوم وحيث يصح الاستدلال بضرورة الدور ^{السلسل}
 ولا يرد عليه الايراد بان يجوز ان ينهي سلسله الانساب الى نظري حاصل
 بدون النظر لان هذا النظري حاصل بدون النظر يدعي من حيث انه حاصل
 بدون النظر فليزيم خلاف ما فرض من عدم بديهه شئ من المعلومات فلا بد
 حصوله بالنظر ايضا فلا يقطع السلسله ويندفع اعتراض العلامة النبارسي
 رحمه الله تعالى من عدم لزوم البديهيه بالمعنى الذي ادعى المحضيه ره من الدلائل
 المقامه على بديهه الوجود لان الذي يلزم من الدلائل الحصول بالنظر فالتو
 بما هو حاصل بل بالنظر يدعي لا يمكن حصوله بهذه الحثيه بالنظر اصلا وضح الفهم
 ما قال في جواب الايراد المور وبقوله لا يقال لان الحثيات داخله سببا
 لما حصل من دون النظر بل بالحسن او الحدس فهما من حيث انها حاصله
 بالحدس او احسن غير متوقف على النظر ولا يمكن حصولهما بهذه الحثيه من
 النظر اصلا ولا يلزم ان يكون البديهيه والنظرية صفتي العلم لان المعلوم
 اخذ بحثيه الحصول لا يخرج عن كونه معلوما وانما لا يختلف البديهيه والنظرية
 باختلاف الاشخاص والادقات لان الحثيات والحيات لطرا
 من حيث الذات لان الفهم هما متوقف بعض انحاء حصولها على
 النظريات من حيث الذات بالنظر الى كل احد في كل وقت وهما من
 حيث هما حاصل بالحدس والحس بديهيان بالنظر الى كل احد من بديهه الحثيه
 فانظري نفس ذات المعلومات واليديه ذاتها الماخوذة مع حثيه

فقد صح كلام المحنّس به والبطق اخر كلامه على اوله ثم اورد القائل انه يلزم
على هذا التقديم ان يفوت اصل مدعى المحنّس به من جواب الابرار والاعذار
بقوله واورده لانه اذا لاحظ الذين كيفية الحصول وعلم انه حصل بلا
نظر فقد ظهر البديهة لانه من حيث انه حصل بلا نظر لا يمكن حصوله بالنظر اصلا
فلا حاجة الى الاستدلال ثم اجاب بان مقصود المحنّس به ان مجرد الا
لتفات لا يكفي في الحكم بالبديهة كما زعم المورد بل لابد من فهم مقدمه
اخرى كما يقول بان معنى البديهي ما لا يمكن الحصول بالنظر بهذه الحسنية
وانت لا ينبغي عليك ان تدّعي مقدّمه اخرى بل هو تصور الطرف
فان البديهة طرف للحكم المذكور ومقصود المورد ان بعد تصور البديهي
والالتفات الى كيفية الحصول بعلم بديهة البديهي ضرورة فلا يصح الاستدلال
لان الاستدلال انما يكون لحكم نظري فافهم ثم التوجه بهذا النمط مع انه
لتكلف صريح بنوعه طوابع عبارات المحنّس به لا يكاد ينم الا اذا اخذت
الحسنية تفيدية فان الحسنية التعليمية لا تفيد لانه يلزم ان يكون معلوم
نظري بالذات وبديهي بسبب عرض حسنية فاما مع بقاء نظره او بالسلامة
النظرية والاول بديهي البطلان والثاني لوجوب تخلف البديهة
والنظرية باختلاف الاشخاص والاقوات وان كانت الحسنية تفيدية
فغير المنوقف على النظر للمعلوم من حيث انه حاصل بلا نظري بل
وبذا فاسد فان المرتب على الحدس نفس المعلوم لا المعلوم المحيط به
الحسنية والا فيحصل بالحدس امر ان المعلوم نفسه وبه الحسنية ثم انه

مختلف موضوع النظرية والبدئية من موضوع النظرية المعلوم نفسه وموضوع
 البديهية المعلوم المحيية بهذه الحسنة وقد صرح المحنث به وغيره بان موضوع
 النظرية والبدئية واحد كلاهما يمكن التعاقب عليه وبالحكمة توجه كلام
 المحنث به بهذا النمط لا يخلو عن تكلف وفادافهم ^{عليه} علي وجهين
 آه الظاهر اعتبار خيرية القيد والتقييد فقط في الحصة بحسب الواقع كما يدل عليه
 حكمهم باعتبار الفرد والحصة وقال في الحاشية المقييد على كلا الوجهين وكذا
 المطلق وعلى كلا الوجهين من الامور الاعتبارية الاثر اعني فانه ليس في
 الخارج الاخص لتشف بواضع خارجية ثم العقل بفرض من التحليل فرع
 عنه المقييد المطلق على الوجهين انتهى ويرد عليه انهم صرحوا بان كل كلي النسبة
 التي بحصصه نوع حقيقي وبذلك لا يصح عند خيرية القيد والتقييد بحسب نفس الامر اذ لم
 يتو تمام منه الفرد ولا تمام منه الحخصص بل جزء ويمكن ان يغير القيد والتقييد
 في اللحاظ فقط والحصة والفرد الكل المخصص بهذا التقييد ورجع النوعية
 لكن لا يصح احكام بالاعتبارية مطلقا لان خيرية الاعتبارية في اللحاظ لا يوجب
 اعتبارية الملتحوظ الا اذا قبل الفرد والحصة ما يخص باعتبار العقل
 التقييد فقط او مع القيد ولا يكون هذا المخصص بالاعتبارية العقل فافهم ثم حكم
 المحنث به باعتبارية المطلق ما لا وجه له وما ذكر من البيان من وجودية التخصر
 المتكثف لا بقيد اعتبارية المخصص من حيث هي بل لو كثر وجودها كما لا يخفى اللهم
 الا عند مكرى الكل الطبيعي وهو الظاهر ثم القيد قد يكون كلياً وقد يكون شخصاً فالفرد
 والحصة قد يكونا جزئيين وقد يكونان كليين واذا كان القيد كلياً فالتقييد كذلك

وح يكون الفرد والحضة صفتين فيصير الحكم متبوعه الكلي بالنسبة اليه لا كما قبل
ان النوعية ليست الا اذا كان النقيض حقا والحكم بالنوعية انما هو باعتبار
الفرقة اعتبارا للاضافة الى الأشخاص ثم الاكثرية ايضا لا يصح الا اذا كان النقيض
بالاضافة مع ان المراد بالنقيض اعم من ان يكون بطريق الاضافة او بطريق
التوصيف ثم ان مناط التخصيص في الفرد والحضة على النقيض فلا بد من كخصيص
في كخصيص في النقيض وهو معنى نسبي لا يمكن كخصيصه الا كخصيص احد الاشياء
والتخصيص فيه انما هي بالنسبة في النقيض واما كخصيص المطلق فليس مناط
كخصيص بل من لوازم كخصيصه فلا يلزم الدور من جهة ان التخصيص في الحضة باعتبار
كخصيص النقيض وكخصيص النقيض باعتبار كخصيص الحاشيتين اللتين احدهما
المطلق فيكون كخصيصه كخصيص المطلق والنقيض ليس معنى مصدرا ياخصر
بالاضافة كما ظن بل معنى حرفي بين بين المطلق والنقيض نعم لتعقل ان
بلا خطه النقيض مستفاد فيحتاج في جعله حضة الى نقيض اخر وكذا حيث
ينفي الاعتبار فلا يلزم عدم تعقل الحضة مفضلا كما زعم **قوله** ويقال له الفرد
أي الفرد بالمعنى الاحض وقد نقيد ويقال الفرد للاعتباري وقد يطلق
الفرد ويراد مطلق الاحض من الشيء ويقسم الى الفرد والحضة والشخص
وهذه المعنى يقال الحكم في المحصورات على الافراد وقد يطلق الفرد على
الشخص ايضا **قوله** والمراد بالمطلق والنقيض اه وانما لم يرد الفرد لانه مشتمل
على قيد وانما تبادله لا يخلو عن كلفه وانما حمل المطلق الشيء دون الشيء
للمطلق لانه مأخوذة الاطلاق فيه لا يفتح نفسه على رعمه **قوله** لا يقال النقص

والبدنه محتضان اه قد بنياد ج الاخصاص في حواشيها على الحواشي المتعلقة
بشرح التنبهيب الخالي للجنس ره بما لا مزيد عليه **قوله** فاعلم النفس بوجود العلم
حصولي وهذا لان الامر الانتراعي لا وجود له في الخارج انما الوجود للشيء
والحضور والحصول لا يكون الا بعد الوجود والوجود انما يكون بعد الانزعاع وبعد
الانزعاع يكون له وجود في الذين وهو الحصول وهذا بخلاف الصفات الغيبية
فان لها وجود ابدا لانزعاع فيمكن الحضور **قوله** ثم لا يخفى ان معنى تصور الشيء
اه يعني ان العلم بكنه الكل لا يوجب كليا علم الجزء مفصلا مفصلا عن بدنه
فقوله وجزء المنصور بالبدنه بدني كونه ممنوع وهذا ظاهر جدا فان الكلام في
العلم الذي به تميز الشيء ولا يلزم من حصول الكل بحيث تميز وبتأيد
حصول الجزء كذلك الا ترى ان النوع يحصل متمازا ولا يحصل الجنس
متمازا ولا يحصل الجنس متمازا عن الفصل فما قبل ان الفرق بين الكل
الجزء والجزاء المفضلة ليس الا بالملاحظة فادام بلا خط الاجزاء بالمحاطة
في اجزاء واذا لو خطت بالمحاطة واحد في الكل فحصول الكل في الذهن
انما يكون بحصول كل جزء على التفضيل فيكون العلم بالكل مستلزما للعلم بالجزء
ساقط ثم هذا لو لم يدل على ان العلم بالاجزاء الغيبية العلم بالكل وانما الفرق
في الملاحظة فقط لا بتصور حصول شيء كسابا لكنه التفصيل لعدم التغاير
بين المرفوع والمعرفة وانما التغاير في الملاحظة في المقصود من التعريف
الملاحظة للمحد بالاجمال وهو ليس من الكتب في شيء والظاهر ان الكلام
ينتهي في بدنه انما بعد الاعتراف بكنه بعض المفهومات وبعضهم

حملوا الكلام المحشرة على ان المراد ان العلم بالكل مع الالفاظ اليه
وملاحظته لا يوجب العلم بالجزء كذلك فمبذفع ما قبل بانهم وجه **نحو**
فالاولي ان يقال اذا كان المطلق اه قال في الحاشية وذلك لان
المطلق جزء خارجي لمفهوم المصنف فيصور المصنف بدون تصور المطلق مما لا
يتصور ذلك اقال فالاولي لانه يمكن حمل الكلام عليه انتهى ويدل على
ان مناط الاعتراض عنده على التركيب الذهني فمقصوده ان تصور الكل بالذات غير مستلزم
لتصور الجزء مطلقا فانه لا يلزم في الجزء والكل الذين وانما يلزم في الجزء والكل
الخارجيين كما قررنا وليس مناط علي التصور بحيث يكون ملاحظا فانه ليس
من خصائص الجزء الذهني بل تصور الكل بهذا الوجه لا يستلزم تصور الجزء
الخارجي ايضا بهذا الوجه ثم القول يكون المطلق جزءا خارجيا متكل فان الجزء
الخارجي لا يحتمل على الكل والمطلق محمول على المصنف والحق ان الكلام غير
موقوف على كون المطلق جزءا خارجيا لان المصنف عبارة عن المطلق
الذي اعتبر معه القيد فالتصنيف لمحوظ فيه والتصنيف للكونه معنى غير مستقل انما
يصح ملاحظتها بملاحظة الحاشيتين وتصورهما فلا بد من تصور المطلق وملاحظته
عند تصور المصنف وملاحظته وهذا ظاهر جدا وحمل بعضهم الجزء الخارجي على الجزء
المتفهم انفرادا وملاحظته قصدوا ان كان مجزئا لكن يصح الكلام
بجوزة **نحو** وما قيل انه لا بد في تصور كنه الشيء اه قال الشيخ في النهاية
لكن الحمد يقتضئ التركيب وذلك بان بعد اني الاشخاص التي لا يتم
ويطر من اي جنس هي من العشرة التي تذكر فباخذ جميع المفاهيم

المفهوم لها التي في ذلك الجنس اذ في الشيء الذي يقوم مقام الجنس ويجمع
 منها بعد ان يعرف انها الاول لانها مثل جسم فانه للجووان اولاً ثم للثاني
 وتجري ان يكون في المجموع شيء مكرر ونحن لا نشعر كما يقال جسم ذو نفس حسية
 ثم نقول معها حيوان فيكون الحيوان جزءاً مكرراً مرة بالتفصيل والمجدد مرة
 بالاجمال والنسبة فاذا جمعنا هذه المجموعات ودجدنا منها شيئاً سادساً
 للمجدد ومن وجهين اثنين فهو المجدد مثله قال في الشفاء واراد بالوجهين
 المساواة في الحمل والمساواة في المعنى بالبقاء والذاتيات وقال في
 الاشارات دلائل في انه يكون مثلاً على مقوماته اجمع ويكون لا محالة
 مركباً من جنس وفصله لان مقوماته المشتركة الجنس والمقوم الخاص فصله
 فحب البعض انه لا بد في العلم لكنه الحقيقة العلم بذاتياته بالغا ما بلغ وتفصيلاً
 وظنوا انه اذا اخل بذاتي واحد لم يكن حداً تاماً واخذوا من كلام الشيخ
 وليس الامر كما ظنوا فان مقصود الشيخ انه لا بد في التجدد من اخذ جميع
 المقومات ولو اجمالاً فيكفي الاجزاء الاولية لانها مثله على الاجزاء
 الثانوية والثالثية بالغا ما بلغ ولو بداهة ما قال النصير الطوسي عند قول
 الشيخ اذا كانت الاشياء التي تحتاج الى ذكرها في المجدد معدودات وهي
 مقومات الشيء لم يحصل التجدد الا وجهها واحد من العبارة التي تجمع المقومات
 على ترتيبها اجمع ولم يكن ان يوزع ولا ان تطول لان ايراد الجنس القريب
 يعني عن تعديد واحد من المقومات المشتركة اذا كان اسم الجنس يدل
 على جميعها دلالة التخصيص فم يتم الامر بايراد الفضول فهذا يدل دلالة

واضح على ما قلنا ثم من اعظم الغلطيته هؤلاء الظالمين انهم ظنوا ان لابد
في تصور كنه الشيء مطلقا فنصور الاجزاء بالغا ما بلغت فان كلام الشيخ
كان في المحذور وذن تصور كنه الشيء مطلقا بل في تصور كنه الشيء
نفسه لا يجب تصور الاجزاء الا دلالة فضلا عن الاجزاء بالغه ما بلغت
والمنحصر على فساد هذا الطق بقوله الاتري انه حاصله تصور الوجه
في علم الشيء بالوجه تصور كنه الوجه لا تصور الوجه بالكنه فاذ لم تصور اجزاء
الوجه لا الا دلالة ولا بالغة ما بلغت وذلك لانه لو كان تصور الوجه بالكنه
يلزم كون الوجه متصورا بالعرض ومقصودا بالذات ومقصودا بالعرض
ومتصورا بالذات لان الشيء في علم الشيء بالكنه وبالوجه متصورا بالعرض
ومتقصودا او ملاحظا بالذات والكنه والوجه بالعكس فاذا فرض في تصور الشيء
ما لوجه تصور الوجه بالكنه يكون الوجه متصورا بالعرض ومقصودا بالذات لكونه
ذالكنه ومتصورا بالذات ومقصودا بالعرض لانه الله الاتفات في ذلك كونه
في قصد واحد وهو قصد ملاحظة وفي الوجه وما قبل الاستحالة فيه لان كون الشيء
مقصودا بالذات نظر الى شيء وغير مقصود بالنظر الى اخر وكذا التصور ساقط لان
معنى المقصود فيه كونه ملاحظا بالذات وكونه مرئيا وهذا القضي ان لا يكون
حاصلا ومعنى المقصود فيه بالعرض كونه ملاحظا بالعرض ومراة للغير وهو يقضي
ان يكون حاصلا فلو فرض تصور الوجه بالكنه يلزم ان يكون مرأة ومرئيا فليعلم
ان يكون حاصلا وغير حاصل وملاحظ وغير ملحوظ وتفضله انه اذا اراد تصور
شئ بالوجه والمفروض ان هذا الوجه لم يحصل نفسه بل حده فالمرأة ملاحظة

اما هذا الحد فلا يكون الوجه المفروض مراعاة بل المراودة حدة وخرج الوجه من البين
ولم يكن الوجه ايضا ملتقيا بهذا الحد فلم يكن الحد حدة وان كان المراودة ملا حظنة
الوجه فيلزم حصول الوجه مع ان المفروض انه ليس حاصل انما حاصل حده و
يلزم ان لا يكون ملاحظا لنفسه بالذات مع انه ملاحظ بالذات بمراودة الحد
ثم هذا الكلام من المحنث به موقوف على رايه من ان العلم بالكنه لا يحصل
فيه ذاك الكنه ولذا في العلم بالوجه واما على راي الجمهور فهناك تصوران لتصور
المحدود وكذا التفاتان فيمكن ان يحصل الوجه من حده او لا ثم يجعل مراودة للملاحظة
في الوجه ثم يرد على المحنث به انه يلزم ان لا يكتب نظري من نظري متنبه الي
البدعي لان العلم النظري عنده متخبر في العلم بالكنه والعلم بالوجه ولا يتصور
لتصور الكنه والوجه شيئا بالكنه ولا بالوجه فلا يتصور كسب نظري من نظري فافهم
وبه يعرف الفرق بين العلم بالكنه اه حاصل الفرق ان في العلم بالكنه يحصل حد
الشيء تفصيلا ولا يجعل هذا المفصل مراودة للملاحظة محدودة فالمرادة والمراد
منه ان بالذات متعابران بالا اعتبار والمراد غير حاصل انما حاصل المراودة
واما في العلم بكنه الشيء فالحاصل انما هو كنه المعلوم المقصود نفسه من دون ان يجعل
شيء مراودة للملاحظة فان كان هذا المعلوم امرا مفصلا يحصل صورته المفصلة
وان كان مجعلا يحصل صورته الاجمالية فالتبني يكتف في العلم بكنه الشيء نفسه
اكتفا فاما الحصول عند الذين بنفسه وفي العلم بالكنه انما يحصل لتفصيله و
يكتف به لانفسه الذي هو الاجال وانما يكتف به واليه اشار قوله وبه
ينظر ان لا علم بالحقيقة الا العلم بكنه الشيء ثم الفرق بين العلم بكنه الشيء والعلم

باللغة بهذا الوجه انما يتم علي رايه لا علي راي الجمهور من حصول صورة المحدود مغايرة
لصورة المحدود فان المتكثف حينئذ المحدود لصورته الاجالية كما في العلم بكنه
الشيء وانما الحد سبب لحصوله فلم ينق العلم الا بحصول الصورة الاجالية لذى
الكنه في الاول باعداد الحد وفي الثاني من غير اعداده وليس هذا فرقا في العلم
والادراك ولذا لا يفرقون في العلم بالكنه وبلكنه ثم ان المحسوس به فرق بين العلم بالوجه
وبوجه الشيء انهم بان الوجه في الاول يكون مرآة ملاحظة وفي الثاني لا يكون
مرآة بل انما يحصل الوجه من حيث انه وجه له واعرض عليه بعض الاعاظم
من المحققين صاحب كتاب العروة الوثقى في حواشي متفرقة علي الحاشية
التدنيته بان كون العلم بوجه الشيء نحو اعليحة من العلم مطلق لانه ان
كان علما لذى الوجه فليس هو حاصل الف ولم يقصد بهذا الوجه والوجه
له بالذات فلا وجه لامتثاله وان كان علما بنفس هذا الوجه فنفس كنه
فهو العلم وان قيل انه علم لذى الوجه لانه قد حصل من حيث الاتحاد معه فليكن
متكثفا قلت هذه الحاشية ملاحظة ام لا علي الاول قد صار مرآة ملاحظة
فهو العلم بالوجه غايته ما في الباب ان يكون وقوعه مرآة من غير قصد وجعل
يقولون بدلهما وعلي الثاني فلا وجه لامتثاله كما حققه رحمه الله تعالى لان هذه الحاشية
ح لا معنى له فان كون الشيء متحد معه في نفس الامر لا يقيد اصلا **فما**
حل الدليل علي الموصل المطلق اه لعدة ظاهرو عدم الطباقا الجواب لا باء
قوله فانما استدلال الصديق المقدمين والتكليف هو ما بين الشئ المحقق قد
سره والحاصل انما كما توصل اه ثم افاد ان حل قوله لا دليل عن كاشين

على النظر بعد من حمل الدليل على الموصول فان حمل الدليل على الموصول من المطلق
الاحض على الاعم وان كحرف الاعم في المباني وليس فيه كثير تكلف واما حمل
الكلام على النظر بحيث لا يذكر المفرد وذكر النظر فقط فلما نظره خصوصاً في
كتب هذا الفن **في** واما حمل النصور على النصور المطلق اه حمل ميزاجا
رحم الله تعالى لفظ النصور على النصور المرادف للعلم فهو انفراد
معنيه وحمل قوله وجودي على قضية انما موجود فان التعبير عن القضية
بالمصدر المضاف الى الموضوع شائع وحاصل ان العلم بانما موجود
ضروري والوجود جبري من هذه القضية فيكون بدیهياً وحسب تلباهم
اخراج الكلام في الدليل والبعده فيه من جهة ان المتبادر من لفظ النصور
اذا اضيف الي غير القضية لفظ النصور المقابل للتصديق ليس
بتلك المثابته لكن ابا الجواب عنه شديد فانه يكون الجواب منع
مقدمه لم يدعيها المستدل وتقرير هذا الوجه للجواب ان اوجب حمل
قبل ملاحظه المنزل على الصور المحقق في ضمن النصور فقط جميع النصور
وجودي بالكنهه سبحانه على الحضم وسد الباب قراره ثم اجاب عما يدل
عليه من منه وعلیه من الاستدلال بديهيه قضية انما موجود فيرجع الى الجواب
بانه ان اريد النصور الساذج لوجودي بدیهي فممنوع وان اراد ان علم
هذه القضية بدیهي فمسلم لكن لا يلزم منه تصور وجودي حتي بقيد وليس
الاستدلال بهدیه بنه التصديق على بديهيه الاطراف حتي لا يوجب الجواب
ولا يخفي بان فيه من التكلف **في** له فالاولي من توجيه الكلام اه يحمل وجهين

احدهما ان المستدل زعم ان كسبه وجودي يستلزم كسبه الادعاء بانما موجود
يفسر عن كسبه تصور وجودي وقال سلمنا كسبه وجودي وسلمنا ان كسبه
الادعاء بانما موجود فلا بد من دليل وذا الفحش من التوجيهين الاولين
لان الذي كان خلافا في التوجيهين التكلف من جهة البعد اللغوي والديبا
يلزم على هذا التوجيه كسبه امر باطل بل ضروري البطلان الى عاقل
سأله لم يقوه به وثانها ان كسبه وجودي انما يكون بكسبه احد الطرفين
وهو الوجود المطلق لان الكلام فيه ولان الجزء الاخر معلوم بالعلم المحصور
والنفي والنفي علم ضروري فكسبه يستلزم كسبه احد جزئي اما
موجود مقلوب النفي كسبنا برغم هذا القائل فانه الامام الرازي ر
القابل يكون النفي في عبارة عن مجموع النصوص وانما الحكم فسطم
الكلام وفيه ان لا انتظام ايضا فان كسبه النفي في هذه الوجه غير
محجج عند الامام ر المستدل الى الدليل وانما المجموع اليه نظرية النفي
من جهة الحكم كما لا يخفى وذا هو الذي جعل الشئ وميزا جان رحيم الله
فعالي التوجيه بالتكلفات البعيدة مع ظهور هذا النوع من التوجيه وقد
وجه بعضه بخلاف الدليل على المنع اللغوي وهو ما يقضي العلم بالشئ
تصور الوجود فاعمل قوله او نقول معطوفا على قوله انه خبر وجودي
فاستدل اوله بدنه الوجود المحمول وبانما يدنه الوجود الراطي
ونعنه اوم اجزاء الكلام وذا التوجيه وان كان بعيدا من جهة حمل لفظ
الدليل على غير المصطلح لكنه توجيه وجيه لولا ان قوله ولا دليل عن اثنين

بالواو الي عنه ولولا البندرك قوله ولا دليل عن سالبين لانه يلحق
 ج ان يقال الموجبة قد حكم فيها لوجود المحمول للموضوع اه كما منته عليه الفاضل
 اللاموري **رد** في قوله والوجود خبر من وجوده اه الاشكال انما هو لو اريد
 بوجوده هذه القضية واما ان اريد مضمون القضية يعني الوجود خبر من هو موجود فلما
 اصلا ثم خبرية الوجود لقضية انما موجود من جهة المبدأ داخل في المستفادات عند
 الجمهور الذين منهم **المستدل** **فرا** في نظر لان الكلام في وجود الشيء في نفسه
 حاصل ايراد الشئ ان الكلام في كاسب التصور ووجوده تصور فلا دليل ولا
 ولا موجبة وحاصل هذا الايراد انما سلمنا ان هذا دليل لا موجبة لكن الوجود
 الذي يشتمل عليه الموجبة وجوده الرطب فغاية ما لزم بديته الوجود الرطب
 وكلامنا في الوجود الذي يقع محمولا في القضايا بانهم هذا الايراد ليس متوقفا
 على التحالف بالحقيقة او يمكن ان يقال الذي لزم من الدليل بديته الوجود
 الرطب وكلامنا في الوجود المحمولى سواء كان مخالفا بالحقيقة او موافقا قد اوضح
 مما ذكرنا ان في اشكال الشئ المحقق قد كسره واشكال المحنة رحمه الله تعالى
 فرقا بينا فمن قال بعدم الفرق بينهما لا يصفى اليه **رد** والاول متعلق بالتصور
 يعني ان الاول لا يكون الا متعلق بالتصور والثاني يكون متعلق بالتصديق
 ايضا وجوابه ان وجود الشيء للشيء اه قد عرفت ان وجود الشيء
 للشيء الوجود الرطب عندهم لطابق علي معنيين احدهما وجود الشيء في
 نفسه بان يكون متعلقا بغيره كالكون هذا الشيء ناعنا والثاني للنسبة الاجابة
 فالثاني انما يكون في مرتبة الحكاية في كل قضية والاول انما يكون في مرتبة

المحكى عنه في الهليات المرتبة وقد عرفت ماله وما عليه بالامر بده عليه
والمراد منها المعنى الاول فتم التقريب كما يدل عليه ما ذكر في الجواب
كون الموجبة شاملة على الوجود الراطي واذا وقع في كلام شخص واحد
وليل الوجود بالاطراف الجواب على معنى مرتبة على ارادته في الدليل
فان دفع ما قبل ان حمل كلام المستدل على معنى ينطبق عليه اعتراض
المعترض فاما معنى له مع ان كلام المستدل اذا حمل معنيين في كل
سهما فساد من وجه على احدهما او في لدفع فساد مع بقا فساد اخر
ثم ان المعنى الاول للوجود الراطي اذا كان في مرتبة المحكى عنه
الحكائية لا يضح الاضافه الى اللمبادي ولذا قال صاحب الافق
المبين الى احكام ما حكم به شركا وانا اسبقون ان المجولات بما هي
مجمولات ليس وجوداتها في انفسها الوجود لموضوعاتها بالنسبة
ان وجودها في انفسها هو بعينه وجودها لموضوعاتها كما في الاعراض اذا حملت
بما هو محمول ليس له وجود في نفسه يكون هو لموضوع ذلك المحمول بل انه لا يلو
في نفسه وانما تصور هناك الوجود الراطي بين الموضوع والمحمول وانما
له ثبوت للموضوع لا وجود في نفسه ووجوده في نفسه هو انه ثابت للموضوع
مفروق بين قولنا وجوده في نفسه وجوده في موضوعه وبين قولنا
وجوده في نفسه هو انه موجود لموضوعه ودلول الاول انه موجود في نفسه
فموجوده ليس بان يكون هو من الموجودات في انفسها بل موجوده
لموضوعه وذلك ما لغيره في نفسه والحاصل ان الوجود الراطي

بالمعنى الاول حقيقة موجوده في نفسه موجوده بغيره بمعنى ان وجوده في نفسه له
نسبه الى موضوعه وبذا المعنى انما يحقن اذا كان لهذا الشي وجود مغاير لوجود
موضوعه ويكون هذا الشي بنفسه متعلقا باخر كما لفت بالنسبه الى الموضوع
فهذا الوجود لا يكون الالمبادي واما الامور المحمونه فليس لها وجود مغاير لوجود
موضوعها لان الحمل اتحاد المتغايرين في نفس الامر فليس هناك نفس الامر
وجوده ان يكون احدهما للمحمول والاخر للموضوع حتى يمكن عرض النسبه له
فمن زعم ان المبادي والصفات سواسيه في هذا الوجود الالهي فطرق
ان الاتحاد في هذا الحمل ليس الاتحاد بالعرض والاتحاد بالعرض مناط
الحلول والانزعاج وهما متحققان في المبادي والصفات فالحق ان
مناط الحمل ليس الاحلول فاما خصوص الموطاة ولا اشتقاق فنانس
عن خصوص المحمول فان كان قابلا لان يفهم هو هو كان حله حل موطاه
والا فالحل اشتقاق فمقدما دي من بعديه فانك قد عرفت ان الوجود الالهي
بهذا المعنى انما هو منسوب الي الغير وهذا انما يصح اذا تعدد وجود المنسب
والمنسب اليه وهذا لا يفسر فيها يكون فيه حل بالموطاة ومناط الاتحاد
ليس علي مجرد الانزعاج او الانضمام بل علي انزعاج شي يصح مغاير
عنوانا عما ينزع عنه فوجود هذا المنزع هو وجود المنزع عنه لانه هو واما اذا
كان الانزعاج انزعاج شي علي انه صفة متغايرة للمنزع عنه فوجوده بما
انه الانزعاج لا يكون لنفس وجود موضوعه فيمكن انتساب هذا الوجود
بما انه الانزعاج منسوب الي موضوعه بخلاف الصفات المحمونه فان وجودها

ما لها هي نفس وجودات موضوعاتها لا لها هي فافهم **قوله** لا يلزم ما ذكر في
الجواب لانه يلزم ان لا يواخذ المحج سباسب مقدمات الدليل بل انما يواخذ
ما ذكر في النظر **قوله** ويعرف من النزل الاول لانه استدلال في النزل
الاول ببدنه وجود الدليل اجزائه ويرد عليه مثل ما يرد على النزل
الاول يمنع بدنه وجود الاجزاء كما منع على الاول ببدنه وجود الدليل
قوله اراد بالوجودي بالاكين السلب جزم المفهومه اه انما حمل عليه لان
الاستدلال بعدم اضافته السلب لا يفيد الا كونه ثبويا بهذا المعنى فاذا
وجب في ضافته السلب لقصور وجوده سلب لزوم لقصور الوجود
هو المراد من العلم بالوجود لا العلم التصديقي فلما نجه ان بدنه التصديقي
لوجود الشيء لا يلزم بدنه تصور الوجود **قوله** فالسلب موجود ذهني
فلا فائدة في اثبات وجوده اجزاء المعروف وانما لم يورد المنع على
الوجود الذهني بناء على نديب المتكلمين لانه نقل عن المستدل
الذهني هو الا تأمره القول بالوجود الذهني **قوله** بل لا يستدعي الا تصور
الطرفين اه هذا ما يرد اذا كان كلفه بل في قوله بل باعتبار ما لا خلاف
واما اذا كان للترافي فلما اذ يكون المعنى ج ان تصور الوجودي بالكلية
بل بالوجه الغير لازم قبل عليه الوجود منصور في ضمن انما موجود بالوجه وجبه
المطلق وجه المفيد موجودي الغير منصور بالوجه الا ان يني على ما ذهب
اذبه المحسنه من عدم دخول المبدء الذهني المشق وان لا يذهب
عليك ان الكلام عن اصله فاسد فان تصور الكل بالوجه لا يلزم

١
 تصور الخرد الغير المحمول فتصور المشتق بالوجه لا يستلزم تصور المبدأ وبالوجه لان المبدأ
 جزو غير محمول فتصور الوجود المطلق وكذا التصور وجودي غير لازم من تصور الموجود
 الا ان تصور المشتق تفصيلا مع ملاحظة معني الصبغة والمبدأ فانه علمي بهذا التصور
 بحسب العلم بالمبدأ او ضرورة لانه لم يتصور معني الصبغة بالوجه فلو كان المبدأ
 معلوما بالذات كان المشتق معلوما بالذات وقد فرض انه معلوم بالوجه ولو لم يكن معلوما
 لم نعلم المشتق اصلا ثم كون كل وجه للمطلق وجها للمفيدة لكل نظر لانه يجوز ان
 يكون وجه المطلق احض مطلقا اذ اعم من وجه ويكون مادة الانعراق بذاته
 المفيدة فلا يكون وجه المطلق صادقا على المفيدة فلا يكون وجهه بالوجه سلمنا
 ان وجه المطلق وجه المفيدة لكن لا يلزم من حصول وجه المفيدة علم بالوجه
 وانما يكون بالوجه لوجعل الوجه الى الانعقاف ومراعاة الملاحظة وهو
 غير لازم وقيل في تقرير كلام المصنف ان قوله نعم اشارة الى وجه غلط
 المستدل فانه زعم من بدنيته تصديقي انا موجود بدنيته وجودي فقال تصديقي
 انا موجود ضروري ولا يلزم منه ضرورة وجودي بالذات **قوله** فيه ان علم النفس
 بذاته اه توحيته ان المصنف منع تصور كنه وجودي ثم سلم بدنيته قضية انا موجود
 ومنع استلزام بدنيته لمبدنيته محمولها وجعل عدم بدنيته الموضوع لطرافه وظاهر ان
 المفروض منع بدنيته الوجودية بخبر كسبه لا منع كسبه المبدنيته ملك لك فلم ينظر
 قادر عليه الخشبة ره ان الاحتمال لكسبه الموضوع فان علمه حضوري وح
 لا يرد ما يوجبهم ان كون علم المشرار اليه انا حضورا يلو يد عدم بدنيته فلا يصلح
 ايراد عليه ثم انت لا يذهب عليك ان قولنا انا موجود حكائية ولا بد الحكائية

من النصور فلا بد من تصور الموضوع والا يكفي العلم المحض في فحاصل كلام
المصنف ان بدنه تصدق انما موجود ولا ينكر بدنه الوجود كما لا ينكر
بدنه الموضوع المنصور روح سقط ايراد المحذور ثم بعد النزول نقول
ان كون علم النفس بذاتها حضورا بان اطلق عليه الفلاسفة لكنه ليس
ضروريا بل لا مبررنا عليه بمران شاف ولا المستدل قابل ولا الموقر
كيف وهو متوقف على ان العلم هو العلوم الحاضر والحاصل ولم ينب
فلا بعد ان ينبع المصنف عدم معلومية النفس بالذات وانما المعلوم بعض
الوجودية فتأمل **قوله** والتفصيل في العلم بالذات انه اجاب عما اورده بان
كانت النفس معلومة لم ينبع خلاف في باباتها وتركيبها ونحوها وما فيها
فاجاب بان التفصيل في العلم بالذات غير لازم وانه يجوز ان يحضر الذات
الاجمالي فلا تتم اجزاءه فحجوز ان يكون هذا الذات عند العقل ببطا
او مركبا لكن لم يعلم الاجزاء فتختلف في البساطة والتركيب واداد
بالعلم بالذات اعم من العلم بذات الشيء فانه لطيف على الاعم كذا **قوله** تصور
الكل بوجه ما وهذا لا يلزم ان يكون ما هو وجه للكل وجه للجو وعلى تقدير
كونه وجهه لا يلزم ان يلتفت به الى الجزء عند الانتفات به الى الكل
وعلى ذلك نقول ان الاصح على راي المحذور في المحمول فانه اخرج عما
اخر من العلم هو ان يحصل وجه شي وان لم يكن مراد خلا خطه وسماه
العلم بوجه الشيء وجهه نقول ما هو وجه للكل وجه للجو المحمول فان ما يصدق
على الكل يصدق على الجزء ولو صدقنا فاذا حصل وجه الجزء الا ان

براد تصور الكل بالوجه الكل وجه الجزء الا ان جراد تصور الكل بالوجه لا يستلزم
تصور الجزء بالوجه ولذا حمل التصور في كلامه هذا على التصور الامتيازى
لغنى ان تصور الكل بوجه تصور الامتياز لا يستلزم تصور الجزء تصور الامتياز
وليس في العلم بوجه الشئ تصور الشئ تصور الامتياز **قوله** وفيه ما فيه لان
الامر في المفيدة لغنى ان الكلام في المفيد موجود وي فهو تصور بالوجه
المفيدة بحيث يكون مرآة لملاحظة حقيقة المفيدة والعلم بالحقيقة لا تصور
الا بالعلم بالحقيقة المطلقة ففي هذه الصورة جعل الوجه المطلق مرآة ^{للمطلق}
ثم قيد بالمطلق وجعل مرآة للمفيدة **قوله** انت تعلم انه اعلم ان
مقصود المصدر والشر المحقق رجما الله تعالى ان النزاع ليس في مفهوم
الوجود انما النزاع في الوجود الذي به موجودية الاشياء فالاستدلال
انما يتم اذا ثبت ان ليس هناك حقيقة سوى هذا المفهوم والذي يصيد
الا صدقا وانما ليكون مناط الوجودية هذا المفهوم فليزمن من بدنية بدنية الوجود
الذي به موجودية الاشياء فاورد منع ان ليس له حقيقة اخرى يستند بجواز
كون له حقيقة اخرى بجهوله الله مشتركة بين حقائق الافراد اشتراك
النوع في الاشخاص ويكون هذا المفهوم وجها من وجوه تلك الحقيقة ومفيدة انه
للحد للخصايص المندرجة تحتها يستند بان يجوز ان يكون بين حقائق ^{الافراد}
امر مشترك لا ذاتي ولا عرضي ويكون هذا المفهوم امرا متزاغا غير صادق
عليه اصلا فليس بين تلك الحقائق امر مشترك حتى يكون بدنيا او لفظيا
بحوز ان يكون هناك امر مشترك بين حقائق الافراد لكن يكون عرضيا

ديكون

ويكون هو مناط الوجودية ويكون هذا المفهوم عارضا عارضا من عوارضه
فالمفهوم اذ هو الادل بقوله لانهم ان وجودي مقصور بالكنه بل انما المتصور وجه من
وجوده والشارح المحقق قدس سره اشار الى الثاني بقوله واما اذا كان
مشركا لفظيا اه والى الثالث بقوله واذا كان عارضا لا افراد اه
واذا عرفت هذا فنقول ان كان مقصود المحقق به من قوله هذا اثبات
ان ليس للوجود حقيقة سوى هذا المفهوم البديهي المتصور المخصوص بالاضافة
والنفي ان قطار ان بانه لا يعني من الحق شيئا فانما تخار ان الوجود
البديهي للتصور محمول على حقيقة التي بها الوجودية بالمواطاة وبالاستقاف
كلية ولا خلاف في موجودية حقيقة الوجود بل هو عين المدعي فانما لقول
ان الوجود حقيقة موجودة في الاعيان ولا خلاف في محمولية على بعض معزاة
ومن ادعى فعلية البيان ولو نسبت لعدم محمولية المعاني المصدرية على
غير الحصة فانما الالمص والشارح المحقق قدس سره كما قدس لا يلبونه
فانه عرني في النظرية بل باطل عندهم ادخار انه محمول عليها بالاستقاف
ولا خلاف اصله وان كان مقصوده ان ليس هذا العارض حقيقة سوى
هذا المفهوم فسلم ولعله ينبغي غير خفي فلا تحتاج الى هذا التطويل لكن لا ينع
في هذا المقام فانه لا يلزم منه الا بدنية هذا المفهوم ولا يلزم منه بدنية الحقيقة
التي بها الوجودية وان نسبت بان المدعي بدنية هذا المفهوم الا انراعي
لما قد قال سابقا وجعل النزاع لفظيا فهو في دواء والمص والشر المحقق
رجعها الى تعالى في دواء والاذا كبا تنفرون عن جعل النزاع لفظيا فافهم

ولو كان مفهوماتها عارضة لمقابلتها يعني انه لو كان له حقيقته كوني بالمفهوم
 وهذا المفهوم منقسم الى الذنبي والخارجي ونسب الخارجي ضروري ولو كان
 تحتها صفات يكون حصة عارضة لمقابلتها فيكون الوجود الخارجي عارضا
 لمقابلتها المندرجة تحت فان كانت هذا المفهوم محمولا بالاستشفاق على
 هذه الصفات يكون الوجود الخارجي محمولا عليها استقانا فيكون تلك الصفات
 موجودة في الخارج والكانت محمولة بالمواطاة يلزم حمل المعنى المصدريا
 على معروضه مواطاة وبما قررنا نذفع انه لا يلزم من محموله الوجود المطلق
 استقانا وجوده في الخارج وفي كلامه إشارة الى ما قلنا حيث اننا
 لفظ الجميع في قوله ولو كانت مفهوماتها عارضة لمقابلتها **قوله** وما طوى ان
 الوجود مقول بالتشكيك اه قد اثبت النضر الطوسي وغيره واختاروا
 المصداق المحقق رجما الى تعالى فيما بعد ان للوجود افراد متخالفه
 بالحقيقة بان الوجود المعارض مقول بالتشكيك على افراده ففي بعضها
 اقدم وفي بعضها ادنى من البعض الاخر والمقول بالتشكيك لا يكون
 ذاتيا لافراده فتحته افراد غير الحقيص لان الكلّي ذاتي لمخصبه فردية
 به ينبع ان الوجود مقول بالتشكيك بل المقول بالتشكيك الموجود
 بالنسبة الى الصفات الموجودة لا الوجود بالنسبة الى الوجودات المخصصة
 وبما بنوا به كونه متكاملا من ان صدق على العلة اقدم من صدق على المعلول
 وصدق على البارئ اقوى وادنى من صدق على الممكن لا يقيد الا
 الموجود بالنسبة الى الصفات وحققت ان الله تعالى سلب التشكيك

في الممنية عند ما يذلل المضرة الاستدلال بهذا الوجه على اثبات افراد الوجود
 فان قلت قد امتنع قوم انه هذا التامير وان اخذ قولنا ان الشيء لا يوجد
 او معدوم مالم يخلو اما ان اخذ مالم يجمع فلا **قوله** قلنا نحن نستدل
 انه قبل هذا الادعاء ممكن في كل تصديق وفيه ان هذا التصديق حاصل
 لمن لا يقدر على الكذب بجميع اجزائه والكاره مكابرة فاصح وليس
 كل تصديق بالتثافي بين الشك في حصول لمن لا يقدر على الكذب **قوله**
 مع ان هذا الدليل منسوب انه فيه ان لنا قضا ان يقول يلزم ان يحصل
 كل شيء من غير نظر من هذا الدليل فان التصديق بالتثافي بين كل شيء
 والتقصية ضروري ولا يقول الامام به الا ترى ان هذا الساري غرر
 غير حاصل لاحد ووليد المقام على بدنية كل ما حصل من التصورات **قوله**
 بدنية الجميع **قوله** والاول بدني بالعرض بدني على ان البدنية النظر
 صفات العلم بالذات والمعلوم بالعرض على خلاف كحقيق المحسوس
 والتعابير منها اعتباري اه يعني انه اذا اخذ التصديق على مذنب الامام
 زه فالتعابير عند من يرى العلم والمعلوم متجدين بالذات اعتباري لان
 الامام زه يرى الاتحاد بالذات فانه لا يرى الاتحاد بين العلم والمعلوم
 اصلا **قوله** اعلم ان التصديق على مذنب الجمهور البصر متعلق بمعنى القضية
 اه يعني ان التصديق الذي على مذنب الجمهور اعني الادعاء متعلق بمعنى
 القضية من حيث انها محتملة لان التصديق متعلق بمعنى القضية عند الجمهور
 قال الجمهور يرون تعلقه بالنسبة المحالفة ومبني هذا الظن ان النسبة غير

كحقيق متعلق التصديق

مستقلة متعلقة القضية فيجب ان يكون مستقلا وادعي بها البدنية وفيه عليه
في بعض كتب ان ليس كادراك المربي وفيه بعضهم بان الاذعان بالشي
والكارة كالحكم عليه ويستلزم للتوجه اليه والنسبة بمعنى حرفي وغير مستقل
لا يمكن التوجه والاكتفات اليها في تلك الحالة فكيف يتعلق بها القول
ويعني ان هذا كله فاسد فان اما عدم الاستقلال عن تعلق الاذعان بال
ضرور بالنسبة ومن ادعي الضرورة فقد علت عليه الوهم فالذي وجب
الاذعان كونه منصوصا او ملتصقا في المحلة لا يكونه ملتصقا بالذات والقباس
على الحكم باطل فان الحكم يستدعي الاكتفات بالذات واما الاذعان
فليس بهذه المثابة وهذا ظاهر جدا قبل ما يقال في مشهور ان النسبة
مراودة لتعرف حال الطرفين وبما المقصود ان فلا يدري محصلا لانه
ان اريد كون النسبة مراودة ما مراد في قولهم الوصف الغواني مراودة الا
من ان المقصود شي اخر وانما يوظف الوصف ليكون سببا لتعريف محصلا عليه
فمع قطع النظر عن ان النسبة غير صالحة للمراينة بهذا المعنى لعدم حيلها للطرفين
ظاهر ان الامر منها ليس كذلك بل انما المقصود الاصلى معرفة الارتباط فقط
وان اريد ان النسبة انما بلا خط يعرف من معرفتها حال الطرفين
التي هي النسبة نفسها فهذا يدل على ان النسبة هي المقصود وهو المصم
عائنه الامر ان النسبة انما صفة لا تصور بخصوصها بدون تصور الطرفين
وهذا الايتاف في كونها مقصودة فان التعريف في التصور لم يكوها مقصود
امروانت لا يذنب عليك ان هذا الكلام مخجل لانك تعلم ان في نفس الامر

مع قطع النظر عن اخبار المنجر واعتبار المتغير في نفس الامر حاله هي ان النفس
تقرر الموضوع مع ذاتها به واما تفرده بحيث يصح عنه انزعاج مبدء المحمول
واما تفرده بحيث قد انضم اليه مبدء المحمول او اللزوم بين الشئين او
العناد بينهما فاذا اريد الحكاية عن هذه الحالة لو خط الطرفان بالذات
وغير ربط سنة على انه حكاية عن الحال الواقعي الذي لها فمذ النسبة مرادة
لهذه الحال التي هي مغايرة لها اذ ليس في نفس الامر سنة بل فيه الاتحاد
المحض على احد الوجود المذكورة فاذن لا شك ان السنة مرادة
لتعريف حال الموضوع والمحمول ونسب مقصودة وانما المقصود حالهما التي
في الواقع مع قطع النظر عن الاخبار واذا التفت هذا فما السير للبحر
عن شئته انما قيل بان التثنية غير حاصلة بل هي احتمال اخر هو ان السنة
مرادة لتعريف حال الطرفين التي انما قيل اعتبار النسبة في الذهن
بينما فقد ثبت وتحقيق لذلك ان السنة ليست مقصودة انما المقصود
الحال الواقعي فالقصد اليها بالعرض ولذا لا يصلح للحكم عليها وبها نعم هذا
الوجه من المراتبة لا ينافي تعلق التصديق فانه نوع من العلم عندنا والمحمول
ولا باحس بتعلق العلم بها واما عند غيرنا فهو وان كان من لواحق الادراك
لكن لا اباو عند العقل من ان يكون له ارتباط مع شئ يكون مرادة وغير
مقصودة بحيث يصدق عليه اسم المفعول المشتق عنه كما انه يصح تصور
وتعلق الادراك بها بحيث يصح صدق المفعول المشتق منه فيقال لها
يدركه فقد درست ان الاستدلال بعدم استقلال النسبة على عدم صحته

تعلق التصديق بهما لا يقول علي جداده ثم اعلم ان القول يكون متعلقا بالتصديق
الفرضية المحلثة انما صدر عن صاحب الاقن المبين حيث قال ثم سلك
الشريعة الضاع وصحة الوجدان ان لا يغيرها المعنى الراسي بالدخول
في ما هو متعلق بالتصديق بالذات علي ان يتعلق الادعاء بما يحمل الفضيلة
العقل الي موضوع ومحمول ونسبة رابط بينهما بالحلطة او سلبه فني يرجع
احكم علي البيان مثل الا عرضية وسلب الجوهري الي ان البياض عرض
في الواقع او ليس بجوهري في الواقع ولعل هذا ما رحم عنه الشيخ اذ رآه
ان النسبة واقعة او نسبت بواقعه لا ان يجعل النسبة محكوما عليها
بالوقوع او سلبه فان ذلك لا ينسب الا لما يلازم النسبة بالذات
لا من حيث هي رابط بالخط بالنسبة فان لو خطت سنفله وجعل الخط
ملحوظا بالنسبة من حيث انها حاشية كما كان احكم عليها بالوقوع
او سلبه لا ان يتعلق الادعاء بتعلقه في الفرضية الاصل لا بالراجع وذلك
اليه عند التفصيل ومن المقلدة من لم يفرق بين ما يلزم الشيء وبين ما يتخلل
اليه هو ولم يبال عن ان يجعل المعنى المحرم عين اذ هو انه رابط بين
الطرفين محكوما عليها بالذات فزعم ان متعلق التصديق بالذات
ليس الا بالنسبة الملحوظة بالعرض علي معنى ان هناك امرا محلا للفضيلة
الي نسبة يحكم عليها بالوقوع او سلبه اي النسبة واقعة او نسبت واقعة
البياض عرض او ليس الي البياض عرض مطابق للواقع او ليس البياض عرض
مطابق للواقع وفيه ريب عن الحق وجوه وعن الضاعنة اقليدس يحكم علي سلب

ملحوظ بالذات

لحظة بالذات او بحمل الشئ ابي ما هو خارج عنه لازم له ان يبق كلامه ولا يحفل على
من ينه عن رقة العفلات وسية التعليلات ان ما قال هذا الفاعل
المعقود للاراد المنوهم المنع للشئ المضله لا يفوقه الكلام الا اذا سمع المزعوم
يقول انه كذاب ولا يفهم الكافيه الا يكون لهم شئ يحجب اولم يتدبر في
نفسه من الايات وفي ونبه من التصديقات او لا تصديق او اسمع كلمة
لا اله الا الله حاكية عن توحيد الاله مجزؤه عن ان ليس له شريك سواه
ولا يومن به بل ينظر اذا انسج هذا القول عن الاخبار عامو عليه وخرج
عن ان يقال فيه انه صدق فطير الايمان به ويدعى الانبيا وعليه هذا
القول الشيع والربع القطيع يخاف ان يصير مطعون في ايمانه ويزيد
في ايمانه فعزوا باله من امثال هذه الاقاويل ونسبوا اليه سبحانه من ان
بهذه الاباطيل وبالجملة انا اذا راجعنا الي وجدنا نتاج التصديق والاعمال
بالقضايا المفصلة الحاكية عن الواقع ولا ينشطر الي ملاحظة الاجمال
وهذا ظاهر لمن لم يجعل الله له نورا فاما من نور ثم القضايا بالجملة بغير
صالحه لان يحكي بها لان الحكاية تقضي ان يتصور النسبة بما هي رابطه
بين الطرفين ولا يصح الربط الا اذا لوحظ الطرفان بما هما طرفان و
هذا لا يتصور في الاجمال ضرورة فلا يتصور تعلق التصديق بها فكن من المصنفين
ثم انظر الى هذا الرجل لما سمع المحصلين يقولون ان التصديق يتعلق
بالنسبة العامة الحاكية وكانوا يعبرون عما يقولهم النسبة واقعة
او نسبت لواقع ولم يريدوا بها هذه القضية بل انما سموها بها النسبة

احكامية البسطة رغم انهم فاليون يكون هذه القضية جزء من كل قضية فالحكم بان
 النسبة موضوع قد حكم عليه بالوجود وهذا ظن فاسد وروهم كاسد قد سلك
 فيه مسلك شيوخه في الاقرار وقد راع عن الحق بلا افتراء ثم اعلم ان
 الطرفين ليس مما يتعلق به التصديق الله وليس استصقان بالمطابقة فاذا
 اعتبر النسبة الترابط بينهما ونمت حقيقة سارت حكايته عن الواقع وبحث
 للمطابقة واللامرطابقة والتصديق والتكذيب فالامور خارجة عن
 حقيقة القضية مما لا دخل له في التصديق فلا يتعلق التصديق بما هو خارج عن حقيقة القضية
 والعقد الاجمالي خارج عن حقيقة القضية فلا يصلح لان يصدق او يكذب فبطل
 قول صاحب الايقين المبين وكذا قول من قال المتعلق بالذات النسبة
 لكن ملحوظة بلحاظ استغلاسي فان النسبة بهذا الاعتبار خارج عن القضية
 ولست حكايته عن شئ ثم الحكاية في القضية بالذات انما هي النسبة
 لانها هي المرادة عما في الواقع واما الموضوع والمحمول فانما يعتبران بالتوقف
 لقصور النسبة عليهما ولا يسمرا اذ عن حالها فيما انما به خلال في المتعلق
 بالبيع فبطل قول جماعة منهم المحقق والصدر المعاصر للمحقق به الدواني رحمهم
 الله تعالى ان المتعلق الموضوع والمحمول حاك لكون النسبة رابطة فاذن
 الذي يصلح الاعتبار احتمالان احدهما ان يكون المتعلق النسبة الحاكمة
 التي هي المرادة وثانيهما المحكي عنه الذي هو المرعي والثاني مما اختاره
 بعض اعظم المتأخرين صاحب العروة الوثقى رحمه الله تعالى وقد بينه
 يقول هو الحق لان المفهوم من الحكاية انما هو المحكي عنه والحكاية مرادة

منه من حيث هو
الاشياء الاول

المصدق انما يتعلق بقصدته فيكون هو مصدقا او كذا بالحق عندى
هو الاحتمال الاول كما عليه الجمهور لان المحكى عنه ربما كان من الممكن
كما في الكواذب ويتعلق التصديق به فلو تعلق التصديق به لزعم المصدق
المصدق عليه في نفس الامر مع انه لا شئ محض فان قلت المحكى عنه
في القضايا الكاذبة وان لم يكن في الواقع الا انها يتحقق بعد الافتراض
وبذا القدر من الوجود يكفي لان يكون متعلقا كما ان هذا القدر يكفي للمعلومية
بالعلم التصوري قلت الذي يتحقق ليس محكبا عنه فان الحكاية لم يقصد عنه
والا لما كذب القضية بل الذي قصد عنه الحكاية اما هو باعتبار الوجود
الواقعي وبما ليس في الواقع شئ فيكون مصدقا به فالحق ان
انما يتعلق بالادبالات بالنسبة الحادثة ثم ينجر منه الى الامر الذي
هي حكايته عنه واما ذلك فان كان هناك محكي يتعلق به تابنا واللام يتعلق
الا انه نزع انما يتعلق وهو الجمل المركب **وله** ان قد درست ما ملونا وافيت
ما الملبأ فحق علي وثقة منك ان لا نزع من الحق المبين ولا شكل
من الصدق المبين من ان التصديق من ان التصديق والادعاء
نوع من ادراك لانه به يكتف النسبة بما انه مطلق للواقع وبذا ظاهر
جدالكن هذا النحو من اللائق فمحالف لنحو اللائق ف الذي
في التصورات افلا ترى ان المحقق عند المستبين والمتفرق في
تدراك المحققين ان الدليل انما هو علة للعلم بالحكم وليس بعد قيام
البرهان الا الامر المسبب بالادعاء فلو لم يكن واخلا في حجة العلوم

ليعاد الدليل على لامرعد العلم فالحق ان الازوال في التصديق نوع من
 العلم والذمى قبل لا يطالب ان العلم هو العلوم بعد حذف الشخصات
 الذاتية وما يرتب عليه وليس مقي بعد حذف الشخصات الذاتية
 لولا هذا النسبة بل مطلق التصديق من حيث هي كما انه لا ينفى بعد
 مستحضات الشجاعة القائمة بالنفس الا مطلق الشجاعة فليس اخري
 من ان يستدل به على معايرة العلم للعلوم بالذات ان يستدل
 بالانحاء على عدم كون التصديق من جملة العلم بل الحق ان كونه من انواع
 العلم ضروري فهو دليل على لطلال فويلهم العلم هو الصورة بل العلم ^{حقيقة}
 معايرة للعلوم قائمة بالنفس قيام الشجاعة فكما انه لقيام الشجاعة
 يصدر عن محلها الا انما بالمحسوسة كذا لك بمرتبة لقيام بذه الصفه
 الا انما بالمحسوسة من الالتياف وحقه وذه الحقيقة كذا نوعان
 البصيرة والتصديق وسياحي زيادة تحقيق ان الله تعالى ثم استدل
 المحسوسه على التصديق غير الادراك بقوله الشيخ في قسمه العلم
 اما تصور سازج واما تصور موعود تصديق فعارض يقول الشيخ في النهاية
 وكل علم اما تصور بمعنى ما او تصديق وما قل المحسوسه عن لقد التحصيل
 التصديق عندهم الحكم وجده من غير ان يدخل التصور في مفهومه دخول
 الجزئية في الكل والتصور هو الادراك سازج وكانهم سمو المعاني
 الي نفس الادراك والي ما يلحقه وسموا ما يلحقه الي ما يحمله محتملا
 للتصديق والتلذيب والي ما لا يحمله كذا كالمسايات الا اضافة

من الامر والنهي والتعظيم وغير ذلك سموه النفسانيين الاولين بالعلم فلا بد
عليه ما قصدناه اعترف بان سمو قسم التصديق علما وعلما اراد بالادراك
العلم التصوري فان الادراك في الاكثر يطلق عليه ثم في كلامه مسامحات
صريحة فمن لا يكون له اطلاع بكلامه كيف يستدل بكلامه على غيره ولو سلم ان
ناقد المحصل حسب ان التصديق ليس نوعا من العلم فأي حجة في حجة فانه
وان كان لغة عند المنطقيين لكن كبرياء ما كبره وحق فيه به بامور
البطلان بل بالمتناقضات قال الخوانساري الاسلام ان التصديق
ليس بعلم حقيقي والعلم انما هو التصور فقط واستدل عليه بوجهين الاول
ان التصديق قابل للشدة والضعف فيكون من مقولة الكيف و
لو كان التصديق علما بالنسبة لكان عبارة عن النسبة مع الشخص
او غيرهما من العوارض والنسبة من مقولة الاضافة لا يمكن ان
بالشدة والضعف ولو اخذ مع غيرهما من العوارض ولا يكون المنة
الماخوذة من الاضافة وغير تحت مقولة الكيف ولا يمكن ان يقول
احدا ان وجود التصديق بفضل الشدة والضعف اذ الوجود غير قابل
لها ولا غير الا ان يقال ان الشدة والضعف من عوارض النسبة
التالي اذا حصل التصديق بعد الشك فعند حصول التصديق بل بطل
الشك لم ينفي لا سبيل الي البقاء والا اجتماع اليقين والشك معا ولا
سبيل الي البطلان اذ ظاهر ان اذا ادركنا شيئا لا بد ان ادركنا
ما ونا لتعيين اليه غير متوجهين الي غيره والالتفات بهذه النسبة باقية

بما لا فيلزم ان لا يزول وهذا الوجهان انما يقيدان ان التصديق ليس
 بعينه الصورة العلمية للنسبة لانه ليس من قبيل العلم اذا كان غير الصورة
 وقال المحشي رده في بعض تصانيفه ان التصديق على تقدير كون علما يكون
 مغايرا للمعلوم والمتحد مع المعلوم ليس الا العلم التصوري والجواب
 عن الوجه الثاني ان في صورة الشك قد تعلق بالنسبة نوعان من العلم
 احدهما تصور النسبة بانها مرادة والثاني الشك والنسبة ملاحظة بالاول
 ودون الثاني فاذا حصل التصديق انفي الشك قام التصديق مقام
 العلم الذي كان به الانتفاء باق في الحالين لكن هذا انما يصح اذا
 كان العلم مغايرا للمعلوم فافهم **قوله** لا يقال معنى القضية او معنى هذا **قوله**
 ان المركب من المستقل وغير المستقل غير مستقل واما قبل ان هذا الصبح
 لو لم يكن المركب مركبا من غير المستقل ومما يحتاج اليه غير المستقل فالجميع
 لم يحجج الي امر مغاير فاقط لانت قد عرفت ان المعنى الغير المستقل انما
 بملاحظة تعاد بالعرض ففي هذه الملاحظة لا يمكن ان يصير ملحوظا بالذات
 فافهم **قوله** لانا نقول الاستقلال وعدمه صفة للملاحظة او بمعنى ان
 الاستقلال تابعان للملاحظة فشي واحد يكون في ملاحظة مستقلا
 في اخري يكون غير مستقل بحقيقة ذلك قد عرفت ما سبق ان عدم
 الاستقلال عبارة عن ملاحظة شيئا ملاحظة شيئا اخر بان يكون مرادة
 لتعرف حاله ولا شك ان لهذا المفهوم حقيقة النسبة فللتعلق ان بلا
 قصد من دون ان يكون مرادة شيئا وتوضيحه في المثال ان معنى

لأنه مخصوص به بين شيئين غير عدا بالابتداء الخاص لا ان مفهومه الابتداء
الخاص كيف والابتداء الخاص ليس نفس النسبة بل معروضاتها فاذا
لو خطت من حيث انها نسبة بين السبر والبصرة بحيث يكون
الاتفاقات اليها بالذات ويلتفت اليها بقا للاتفاقاتها من حيث
انها مراودة للاحاطة اصبحت حال السبر والبصرة التي في نفس الامر قاطع
النظر عن الملاحظة فهو في هذا اللحاط غير مستقل لا يصلح لان يحكم عليه
وبه في هذه الملاحظة وان لو خطت هذه النسبة لنفسها من دون
مغيب ولم يجعل مراودة بشي يكون مستغلا وان استلزم تصور الطرفين وصالحا
لان يحكم عليه وبه ويد اظهر جدا ومن هنا ظهر لك الفرق بين المعاني الخفية
وبين معاني الاسماء اللازمة للاضافة فان معاني هذه الاسماء امور مستقلة
عرضت لها اضافة غير مستقلة لانها نفس الاضافة والنسبة واما اوراد و
من ان معنى الاستقلال وعدمه على ما فسر وابه عن اخرهم الاحتياج في الفعل
وعدمه ولا يلزم ان يكون كل مراودة محتاجا الى الغير الا ترى ان العنوان
في القضايا المحصورة مراودة الافراد مع انه مستقل بل محكوم عليه عند المحي
ره والمحقق الدواني رحمه الله تعالى يؤاينا انه لا يحصل معنى المراد في
النسب والخروف فمن المعلوم انها لا يجعلان وسبلتين يعلم الطرفين
فالعلم الطرفين مقدم على علمها وثانها بان ما ذكر في التوضيح ليس
بشي فان الابتداء المطلق وان كان لا بد من متعلين لكنها بعد
نفسها لغيرها من لفظ الابتداء بل الاحتياج الى ذكر لفظ اخر فكذا كان

مستفلا والابتداء الخاص لما اعتبر فيه التعلق بامور مخصوصة لا يفهم من
 لفظ بدون ذكر الفاظ والية عليها كما ان غير مستقل فالمستقل هو المطلق
 وغير المستقل هو الخاص وهو مغاير للمطلق فلم يصير المستقل بل غير المستقل
 غير مستقل مركب من المستقل وامر اخر يصير المركب غير مستقل والمطلق
 باق على استقلاله فاقط اما الاول فلان المراد بالاجتناب في التعلق
 في نفس غير مستقل الاجتناب الخاص بحيث يكون تابعا في الملاحظة
 والافضل ان الاجتناب موجود في الاسماء اللازمة الاضافية وفي اسماء
 الشرط مع حكمهم بالاستقلالها وليس مناط اجتناب مطلق المرابطة بل
 المرابطة المحصورة تكون لتعرف حال الطرفين لا لتعرف النفسهما
 يكون ملحوظا بما انه نسبة بينهما وهذه المرابطة مفقودة في عنوانات
 المجسورات كما لا يخفى واما الثاني فلاننا قد بينا معنى المرابطة بحيث
 لا ينبغي اشتباه وتوهم من المعلوم انه فيه خلط فانها انما يكون مرادة لتعرف
 حال الطرفين لا لتعرف النفسهما بل هي ملاحظة بما انه نسبة بين الطرفين
 وجعل مرادة لتعرف حالهما انما هي مع قطع النظر عن هذه النسبة الملحوظة
 وهذا القابل قد اخذ كونه مرادة لنفس الطرفين واین بر من ذاک واما الثاني
 فهو مبني على انه فهم من لفظ الابتداء معنى الابتداء الاسمي وجعل مطلقا
 مستفلا ومخصوصا غير مستقل ولم يفرق بين ما يكون نفس النسبة وبين
 ما يكون معرضا لها فالابتداء معرض لها والعارض غير المعرض والمعرض
 مستقل ثم انه حكم لعدم استقلال الابتداء الخاص مع انه يحكم عليه بما كانا

ثبوت من دون التغير عنه بمعنى مسمى بغيره وليس يراد القوم من لفظ الابتداء
معناه بل المراد معنى من ان الذي ملحوظ به متعلقين وغيره اعني ملحوظ
الابتداء المحض بغيره عن الشيء بل لازمة لما لم يجد والفظا بازاء هذا المعنى
فغيره عنه وحده ثم قوله بل غير المستقل مركب بغيره ان كل ما هو غير مستقل
مركب بغيره ان كل ما هو غير مستقل مركب وهو فاسد لان الاجزاء الاخر
الذي يفقد كخصيص المطلق لا يكون الاجزاء بها بين متعلقين فيكون
مطلقة مستقلة وخاصة غير مستقل فتجوز التسلسل ومن البين ان
التسلسل هنا قطعاً مثبت ولا نزل واذا عرفت ما حققناه
فنقول حاصل الجواب ان القضية الاجمالية فيها لحاظ واحد متعلق
بالمجموع من حيث المجموع ولا يمكن فيه التسمية في الملاحظة بان يكون
احد الاجزاء ملحوظاً بالذات والاخر ملحوظاً بالنبع فان هذا يستدعي تفصيلاً
فالمجموع من حيث المجموع مستقل في هذه الملاحظة وان كان غير مستقل
في ملاحظة اخرى تفصله بان يكون الملحوظ فيه الى بعض الاجزاء
بالذات والى بعض اخر بالنبع فافهم ثم ان هذا الكلام اي يكون المجموع
مستقلاً صاف لا اعتبار عليه الا انه لا يصح على رأي صاحب الافق
المبين فانه يزعم ان المستقل وغير المستقل مختلفان حقيقة ولا ياب
به فانه رجل مخطط بناقض نفسه ولا يابالي به ثم كون شيء واحداً مستقلاً
وغير مستقل وان كان حقاً لكن يجب ان تعلم ان اجزاء في الثبوت
والوجود بان يكون نفسه مستقلاً واذا لوحظ بان كونه شيء بشي

العلم في العلم الاجمالي

يكون كوناً غير مستقل فمفاد اللون الاسم والكون الناقص واحد بالذات
انما التفات باعتبار الملاحظة ليس لصحيح فبان هذا انما يجري فيما يكون
حقيقة نفس النسبة والوجود ليس حقيقة نفس النسبة بل قد يعرض له
كما في وجود الاعراض فمفاد كان الناسه والناقضه مختلفان حقيقة فافهم
قوله فاذا الوخط معنى العصبه ملاحظة اجابته اه اعلم ان الكلام في
العلم الاجمالي طويل ولا بأس بنا ان نفضل نبدا منه وان كان المقام
غريباً فاعلم قال الامام الرازي رحمه الله تعالى العلم الاجمالي هو ان
لا يكون العلم حاصل على التفضل بالفعل بل على الوجه البسيط يكون
بالفعل ويكون التفضل بقوة شبيهة باطل لان العلم عبارة
من حضور صورة العقول للعاقل فهذا العقل البسيط ان كان صورة
واحدة مطابقة لأمور كثيرة كانت مساوية في الهيئة لتلك الامور
المختلفة بالحقيقة فيكون لتلك الصورة الواحدة حقائق مختلفة وان
كانت صوراً مختلفة حسب تعدد المعلوم فيكون العلم التفضلي
حاصلاً فطر من هذا ان العلم الواحد لا يكون لعلوم كثيرة قال الشيخ
المحقق قدس سره في الموقف والناش ومن الكارء العلم الاجمالي
نش او الكارء الاثناب في التصورات والجواب انه اذا
علم المركب بحقيقة حصل في الدين صورة واحدة مرتبة من صور متعددة
بحسب تلك الاجزاء والعقل شوجه قصد الي ذلك المركب دون
اجزائه فانها مع حصول صور في العقل كالمحزون المعروف عنه الذي

لا ينفك اليه فانه الوجه الجها وفضلها صارت محطرة بالبال لمحوطة
فصد انك في بعضا عن بعض انك فانما لم يكن ذلك الانكشاف
فاصل في الحال الاولى مع حصول صور الاجزاء في الحالين معا واما قوله
العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات متعددة فجوابه انا اذا علمنا كل شيء
ممكن فلا شك اننا حكمنا على جميع افراد شيء فلا بد ان يكون معلومته
لنا ولا علم بها في هذه الحالة الا باعتبار مفهوم الشيء انما لها اثر واحد
لمحضة وان المفهوم الكلي قد يلاحظ في نفسه وبهذه الملاحظة يكون
الحكم عليه لا على افراده وقد يجعل الة ومراة لملاحظة افراده فيصح ان
على افراده دونه ولم يفهم بعد هذا الجواب اذ فيه خلط بينا مطلبين الاول
الاجمال في العلم مع التفصيل والتميز في المعلوم كما قالوا في علم الباري
عرضا ان العلم واحد بسيط والمعلومات كثيرة متميزة والثاني الاجمال
في المعلوم بان يكون المعلوم منه امرا واحدا محال ان لان تفصيل الي
امور كثيرة والامام رة انما استدل على نفى الاول كما ينادي عليه عليه
والشم المحقق قدس سره فاذا اولاه لانكاره العلم الاجمالي انكار
لانساب النصوصات وبس الامر كما اذا دفان انكار الاجمال في العلم
مع التفرقة في المعلوم لا دخل له في انكار الانساب كيف في الانساب
لبس الا تحصيل المعلوم المجمل من المعلومات المتفصلة فاذا ثابنا
ان الصورة الواحدة المركبة تكون مبداء الانكشاف المركب الواحد لا
لا جارية لانها كما عرض عنه وهذا انما يفيد ان المعلوم قد يكون واحدا كثر

من معلومات يكون هو من حيث الوحدة متكافؤا ولا يتلف اجزاءه في
هذا الاكشاف وليس فيه الاحمال المعلوم وهو غير واقع الكلام الامام المولى
لا بطلان اجمال العلم مع تعدد المعلوم وقيل على ان المحقق قد سهر لا بدري يحصل
فانه ان اراد بقوله المركب لمخوط دون اجزائه انها لم يلاحظ اصلا فهو باطل لان الم
عين الاجزاء فعلى تقدير العلم بحقيقته وحصول صور اجزائه كيف بقصور عدم ملاحظ
الاجزاء وان انها لم يلاحظ مفردة بل في ضمن الكل وفي الصورة الثانية بلا
كل بالافراوة في لا يكون في الحالة الثانية زيادة اعلم بل انما حصل صفة
الافراوة وهي ليست من العلم في شيء وادعاء زيادة الاكشاف غير مسلم
بل هي البطلان ولو قيل انه يحصل نسبة علم اخر لم يق من الاجمال والتفصيل
في شيء ثم ما قال هذا القابل ولتفصيل الكلام ان الاجمال ان كان عبارة عن
حصول صورة واحدة متجمله الي صور كثيرة والتفصيل حصول صور متعددة
كما يدل عليه كلام المحقق الدواني والمحسني رحمهما الله تعالى والحاثير في
باطل لانه تقدير عندهم ان الاجزاء التحليلية منجدة فيما بينها مع الكل فاما
وجود او شخص لا انها متحدة وجودا فقط مع التعابير في الذات والشخص
لان اتحاد الوجود مع التعابير نحو من يدين مجال والاشياء التي علمت
اجمالا لا بد من تعدد ذاتها وشخصها ولا فليمن شيئا والاجزاء التحليلية
للصورة الاجمانية ان لم يكن متغايرة باخذ النوعين كيف يكون وسيلة
للعلم تمام فقايقها والكانت تمايزه ولو شخصها لم يكن اجزاء تحليلية ^{ان كان}
عبارة عن تطابق صورة مع اشياء كثيرة مع اشياء كثيرة مختلفة فهذا كما ذكره

الامام به باطل والا يلزم اتحاد شي واحد مع اشياء كثيرة مختلفة وان
كان عبارة عن وحدة الالتفات ففي الاجمال الصور الكثيرة الملحوظة
لحاط واحد في التفصيل لمجاطات هذا ايضا باطل اذ الحواظ وغيره
من المعاني المصدرية يتعد ويتعد المضاف اليه ومنها لما كانت
الصور كيف يتعلق بها حاط واحد وايضا قد قرر عندهم ان النفس
لا يلتفت في ان واحد الي اشياء كثيرة انتهى مع قوله وانت خير
ذلك الخلط باقي في هذا الكلام وان كنت زيادة تحقيق المقام
بحيث يحيط الانبياس فنقول قد عرفت ان هناك مقامين فالتحقيق في
المقام الاول ان العلم الواحد المتعلق باشياء كثيرة متميزة في لا تعقل
على تقدير اتحاد العلم والمعلوم وجعل العلم عين الذات واذا كان مغايرا
للمعلوم فلا وجه الاسعاد فيه ولا يلزم ان يكون الصورة واحدة فتايق
المختلفة بذات التحقيق وبما ان مجادل ونقول المصداق المحقق قدس
سره بما كلفنا ادعيا في بحث اجمال ان لا استحالة في تطابق الصور
لشي واحد واذا جاز ذلك فلا اسعاد في تطابق الصورة الواحدة لاشياء
الكثيرة واربع قول استوفى في تحقيق بذات التحقيق في المقام الثاني
ان الاجمال معنيين احدهما ان نجد شيئا واحد او اما
وجوده وان يقال للماصل بعد الاتحاد انه اجمال وبذلك الشئين كما لغير النوع
فجمال الجنس والفضل والمحدود اجمال احياء على التركيب الاتحاد
في الجنس والفضل واما ان بلا خط الاشياء المعروضة لنحو الوحدة

للمحاط واحد متعلق بالواحد بهذه الوحدة العارضة يقال لهذا الشيء المحفوظ
انها اجمال بهذه الاشياء كما يقال البيت اجمال السقف والجدران
فالاجمال بالمعنى الاول من فروع التركيب الاتحادى بين اجنس الفصل
على ما قالوا ان اجنس يجتمع الفصل يحصل حقيقة واحدة تلك الحقيقة
بغية اجنس وبغية الفصل وهذا الاجمال هو الذي الكاره بوزي الى
الكارجر بان الكسب في الصورات فلا بد على هذا الاجمال الا
ودلائل ابطال الاتحاد بين الاثنين الموردة في المصنف الرابع كاستطلاع
عليه ان شاء الله تعالى وبعد سلم التركيب الاتحادى في المعلوم لا بد
ان يتكشف بهذه الحقيقة المناهضة بالصورة الواحدة قطعا ولا بد من
غية اصلا والافرااء اعني اجنس والفصل فانما يحصل بعد التحليل وما قال
هذا القائل ان الافرااء التحليلية متحدة ذاتا وجودا فسلم لكن لا يلزم
منه ان لا يصح التحليل الا ترى انهم يقولون باتحاد الذات في اجنس
والفصل ومع هذا يقولون انها تعد وتضمر مادة وصورة فجزا ان يكون في
نحو من الوجودات واحدة هي بغية الافرااء وفي نحو اخر ذات متعددة
لعم لو انكر الافرااء التحليلية لا ترفع هذا الاجمال من البين واما النجواناني
من الاجمال فجايز بلا ريب فانما اذا ترجع الى وجدنا ما نجد ملاحظة الكل
وغير ملاحظة الافرااء بل يحتاج الى ملاحظة اخرى وما قال ان المحاط بعد
تعدد المضاف اليه فليس شيء لان المضاف اليه شيئا واحدا وهو المركب
واما اشتراط الوحدة الحقيقية في المضاف اليه فليس شيئا ولم يقل احد

وقوله النفس لا يتوجه في ان واحد الى اثنين فلو سلم فاما بـسـمـي
ملحوظين لمحاظ اولاً ترى ان الشخص الواحد الملتزم من اثنين كـنـفـة
فانبت به الوجود واحدة من جهة الوحدة العارضة فليد الجوز تعلق
واحدة من جهة الوحدة العارضة والكاره نداء عـبـسـي ان يكون مكاره
فاحسنه واما كلام اسم المحقق قد كسر هـ فانظروا انه ناظر الى الثاني
من معنى الاجمال ومبناه على انه لا يلقي الاكثاف الامتياز في نفس
حصول صورة الشيء بل لا بد مع ذلك من الانتفات فاذ حصل
الصورة المركبة عن شئ مركب ولم يلتفت الى اجزائه بل الى المركب
الواحد لا يكتف الا بجزء اثنان فامتياز به كل جزء عن الآخر واما عـ
ان المركب عين الاجزاء فسلم لكن استلزام ملاحظة الكل ملاحظة
الجزء ممتاز او مقصودا ممنوع كيف وهو عين المطلوب نعم صورة
الكل مشتملة على صور يمكن ان يلاحظ بها الاشياء وملتزم عنده
منى شأؤهم الاجمال منها انا بالمعنى الاول وكأنه يعيده او بالمعنى الثاني
وهو انظر وعلى كل تقدير يكون مستغلا او لا يمكن في هذا المحاط منه
بعض الاجزاء لبعض في المحاط فافهم **قوله** هكذا ينبغي ان يفهم معنى الفعل
اه اعلم انهم قد وجدوا معنى الفعل محكوما به واجاد وجدده والاعلى معنى
مشتمل على انه حدث في زمان معين فهو مشتمل على سببه الى امر
قارح فهو مركب من مستقل وغير مستقل قطعا فذهب الجمهور الى
انه محكوم به باعتبار احد الجزئين وهو الحدث وغير مستقل باعتبار

الاجزاء الاخرى فهو محكوم به باعتبار معنى النظمي ولم يرد وانه مستعمل في خبره
استعمالا لا يجازى بالكيف وح يلزم ان لا يستعمل قط في المعنى الحقيقي
والوضوح ليصح ان يقع محكوما عليه ايضا لانه ح صار معنى المصدر بل اراوط
انه مستعمل في معناه المطابق والمستند بمعناه النظمي وحفظه ان
ولالة الفعل على معناه كدلالة المركبات فان اماؤه فيه دلالة على
الحديث والنية على النسبة الواقعة في الزمان المعين فالحدث مستند
الي الفاعل فالنية اول نمط له الرابطة وانما لم يصح وقوعه محكوما على لان
الحدث احدث لول بالماؤه انما اغير بما انه مستند الي الفاعل نسبة تامنة
فلا يصلح للحكم عليه وبذلك كلام الاعبار عليه الا انهم قالوا ان لفظ المفرد لا يدل
على التفصيل بل على التفصيل بل على امر محتمل متوجذ ولعل الحق به عدل
عنه الي ان معنى الفعل معنى اجمالي مستقل عنه بجزء تحليل الفعل
الي الزمان والحدث والنسبة وهذا المعنى الاجمالي معنى مستقل ملحوظ
بالذات مجند ويكون الفعل محكوما به باعتبار المعنى المطلق لكن لا بدح من
النسبة الرابطة اخرجته عن معنى الفعل ثم انهم من قوله تحليل الفعل ان المراد
بالاحمال امر واحد متخذه النسبة الاجزاء كما يقولون في الترتيب اجنس هو
امر واحد معلوم نظوره وحدانية مطابق له متخذه الي صور تلك الاجزاء
لكن اثبات هذا النوع من الاحمال غير جدا فان اتحد الاثنين باطل كما هو
على انه يلزم ان يصح حل الزمان على الحدث وبالعكس لان مناط الحمل هو الا
في الوجود في نحو كما يصح حل اجنس على الفصل والضرورة نصح عنه لكنهم ادعوا الاستناد

بين الآخر وفي كل مركب عند التماس اللفظ المغربي حكمه اية في البيت وادعوا
اتحاد التضمن والمطابقة وقالوا المفهوم من اللفظ معنى متصور بصورة وحدانية
مطابقة لهذه الصورة بما انها صورة له فهم له وبما انها صورة له فهم له وبما انها
متحدة الى الآخر فهم لها وقد حكم البعض بان الفعل السليم مع عنه ولعل
هذا المح لا يكون محلا لارتباب ذلك ان لقول المراد الامر الواحد المركب
من الآخر والمخوط بالمخاط وحده الى متعلق بالجميع من جهة الوحدة العارضة له
والمراد من التحليل كسب الملاحظة هناك ملاحظة واحدة معدة لان بلا^{حط}
الآخر بالمخاطات متعدده وبذلك السليم وعلى هذا الاستدلال استغناء الفعل
باعتبار المعنى التضمني محل تأمل ثم لا بد على هذا من القول بان النسبة
المضمنة في مفهوم الفعل لمخوط بالمخاط مستقل ومن القول بان الفعل
كالبرزخ بين المعنى الاسمي والخرفي ان المعنى الاسمي صالح لان يحكم عليه
وبه والمعنى الخرفي لا يصلح بشيئ منها ومعنى الفعل يصلح للحكم به لا للحكم عليه
بخلاف ما في الجمهور فان معنى الفعل عندهم غير قابل بشيئ منها وانما الصالح
للتحكم به معناه التضمني المطابق للمادة وهو وان كان في نفسه صالحا للحكم
به وعليه الا انه لا يصلح للحكم عليه بما انه متضمن في الفعل لا اعتبارا بحكمه
من حيث انه معر في مفهوم الفعل بما انه منسوب الى الفاعل فانهم قيل
قائل الاسم والفعل مستقلا ان والخرفي غير مستقل ثم لا وجود البعض الاسماء
الاسماء اللازمة الاضافة متوقفه في فهم معناه على الغير والفعل في فهم معناه على
الفاعل تأمروا في النقص وركبوا على متن عباد وحقيقه الحال ان الواضع لم

يصرح بوضع لفظ معناه وانما اخذوا من الاستعمال من غير قرينة ثم لما وجدوا استعمال
الحروف في معان جزئية متوقفة على فهم متعلقاتها حكموا بانها موضوعة للمعاني
للجزئية وحكموا بعدم استقلالها وقد اصابوا فيه لكن كذا حال الاسماء اللازمة
الاضافة فانها لم توجد قط مستقلة الا في اضافات جزئية فالوجه بقولهم
بانها موضوعة للمعاني كناية لكن علب استعمال في الجزئيات مع انه ليس للوضع
دليل سوى الاستعمال بلا قرينة ثم لو جاز بدافعهم لا يجوز مثله في الحروف فليس
الفارق الا الحكم فان قالوا اسمها اضطرب بنا الى ذلك قيل لم قلتم بانها
انما هذا الحكم منكم فان قالوا وجدت علامات الاسمية قبل لم جعلتم هذه العلامات
الاسمية ولم يصرح به الواضح وكذا حال الفعل فانه لم يجعل الا في الجزئيات
المتوقفة على الغير فوجه الحكم باستقلاله فان قالوا انه موضوع للشيء
الى الفاعل المطلق المفهوم في ضمن الفعل قبل مثله في الحرف مع ان
دليل الوضع الاستعمال من غير قرينة وهي في الجزئيات وان قالوا انه
موضوع لمعنى اجمالي مستقل دون لعضلى غير مستقل قبل مثله في الحرف
ايضرا وما قال النحوي ره في الحاشية التذنية بمعنى الاستقلال كونه المعنى
متعلق الملاحظة من غير واسط في العروض وبهذا يظهر الفرق بين الاسماء
كالاسماء اللازمة الاضافة وبين الاداة والفرق بين الكلمات ومطلق
الاسماء والاداة في صحة الحكم فيها بان مناط الحكم على الملاحظة بالذات
فلما كانت معاني الكلمات والاسماء ملحوظة بالذات ومعاني الاداة
ملحوظة بالمعرض صح الحكم فيها ولم يصح الحكم فيه فلما خفي ومنه فمن ابن جابر

هذا الفرق ومن اين هذا الحكم وما الدليل عليه وبالحكمة الدليل الذي جعلوه دليلا
للدفع متفرض لكون الاسماء المذكورة والفعل مطلقا من قبيل الحروف
فان وقع مع انه قابل للدفع يقال مثله في الحرف فالفرق متعسر بل متعذر
وانت لا تذهب عليك انه انصبوب هذا القابل الفرق بين الحرف
وبين اللازم من الاسماء الاضافية والفعل وهو على من تفصيل الشجانه
عليه سيرة فانه لا يرتاب عاقل ان من المعاني ما قد يتعلق اليه اللفاظ بالذات
ويصلح لان يحكم عليه به ومنها ما هي نسب بين اثنين بلحظ مما هي نسب
بلحاظ الطرفين ولا يلحظ بالذات فلا يصلح للحكم عليه به ثم المعاني
الملحوظة بالذات قد تعرض لها تلك النسب على وجه اللزوم فتحتاج
الي فهم المتعلق لاجل لزوم النسب اياها لا لكون تلك المعاني نفسها
ملحوظة وهذا ضروري ليس محلا للريب والارتباب ثم لما تتبعوا موارد
استعمال الالفاظ فوجدوا البعض الالفاظ مستعملة بلا قرينة في النسب
الملحوظة بالمعرض بلحاظ الطرفين وموارد الالفاظ حروفا ووجودا
بعضها مستعملة في المعاني الملحوظة في الذات الصالحة للحكم عليه به سموها
اسماء ووجدوا لها خواص منها معنوية كالإضافة والتعريف والتكثير
نحو ما هنا لا يصلح لمعروف فيها الا المعاني الملحوظة بالذات ومنها لفظية
فجعلوها علامات الاسمية ثم وجدوا البعض الالفاظ منها مستعملة في معاني
ملحوظة بالذات لمزمنة لتثبت اضافية تجعلها لازمة الاضافة وحكموا
بعدم حواز استعمالها الا بذكر المضاف اليه ثم وجدوا البعض الالفاظ مستعملة

بدون قرينة في معان ملحوظة بالذات معتبرة على انها مستندة الى شئ في
 معان وسموه بالافعال ولا يصلح هذا المعاني للحكم عليه وبهذا الفرق صحيح ودافع
 وما ذكرنا نقابل من ان دليل الوضع ليس الاستعمال بل غير قرينة ودون البعض
 من الواضع مسلم لكن احكام الوضع الحروف للمعاني الغير المستقلة ليس محذور
 واحد انهم اياه متوقفه على الغير في التصور كما زعم بل لانهم وجدوا مستغلة
 في معان هي نسب بين شئين لا يصلح لان يتعلق بها اللحاظ ولا يصلح بما
 هي مفهوم من الحرف في الاستعمالات لان يحكم عليها بها فالاجتناب
 المعبر في عدم استعمال المعاني الاجتناب في نفس الملاحظة كما يحتاج ما
 بالعرض الى بالذات في عرض الوصف لا مطلق الاجتناب وهذا
 بخلاف الاسماء اللازمة الاضافية فان معانيها المفهومة عند الاطلاق وحدها
 صالحة لان ملحوظ بالذات ولذا نصحت اضافتها فان النسبة الاضافية كالاسماء
 في اقتضاء كون المضاف ملحوظا بالذات نعم هي ملزمة لنسبة اضافية عند النحاط
 بها ولذا حكموا بكونها لازمة الاضافية ومعانيها المفهومة من الفاها كلية بمقتضى
 بالاضافية الى المضاف اليه المعين ولذا يفهم منها عند التردد معاني كلية دون
 الحروف فانها لا يفهم منها وحدها شئ ولو عني التعداد واما الافعال فقد وجد
 محكوما بها ومتوقفة على الفاعل فعلم ان فيها معاني مستقلة عرض لها استناد
 الى الفاعل فبذا المستقل الى جزء معناه كما هو الظاهر وعليه الجمهور واما نفس
 معانيها في معانيها مفهومات محمولة مستقلة استندت الى الفاعل فالاستناد
 اليه امر لازم لها كما ان الاضافية امر لازم الاسماء اللازمة الاضافية فقد

انضح الفرق بانهم وجه يعنون الله سبحانه وهو يهدي السبيل ومن لم يجعل الله له نورا
فما له من نور **قوله** والا فكسبه الوجود يستلزم كسبه العدم لان العدم
عبارة عن سلب الوجود واذا توقف الوجود على النظر فقد توقف
العدم ضرورة استلزام توقف الجزء وتوقف الكل وفيه منافاة
ظاهرة فان الوجود خارج عن حقيقته العدم لان العدم عبارة عن السلب
المصائب الي الوجود والوجود خارج فتوقف العدم النظر بالعرض بواسطة
امر خارج لازم في التصور ثم مني كلام المحنّس به على انه استدلال ببديهة
الفطنة المفضلة والطرفان الشئ موجود والشئ معدوم والحكم بالتباعد
وقد غير الشئ المحقق قد كسر عن احد الطرفين بالوجود لان محط الثاني
هو محمول الطرفين وقال بعضهم الاستدلال بالحملة المرددة المحمول
وح الطرفان الشئ والمفهوم المردود مقصود الشئ المحقق قد كسر
ان احد الطرفين وهو المفهوم المردود بخبر ان يكون نظرا باذا فنصر عن
التعريف عنه بلفظ الوجود لان الكلام فيه فكانه قال او تصور احدهما الذي
هو الوجود او العدم وح فايراد المحنّس به سافط عن اصل **قوله** قال
اشبح السلب بحمل على العدم ولا يعكس اي كليا فكل عدم سلب
وليس كل سلب عدما وهذا البطل العموم بين السلب والعدم لكن لا يلزم منه
ان يكون العدم سلب الوجود حتى يصح التأييد لكن الامر غير خفي فانه اذا
قال العدم احض لا بد فيه من نفي السلب شي ولا يصلح الا الوجود فاذا
قال العدم سلب الوجود وما قبل العدم سلب الذات وبطلانها عن صفه

الواقع كما يراه شعبه الجعل البسيط وحي يصح العموم المطلق بين السلب والعدم ولا
 التام فيه ان الشيخ من حزب اصحاب الجعل المؤلف وحي السلب سلب الوجود
 والاولى ان يقال ان المتيقن السلب عن الواقع عند سلب الوجود فبطلان
 الذات عن الواقع ضروري حين العدم فيجوز ان يكون العدم عبارة عن
 سلب الذات او الوجود فيصح العموم المطلق ولانهم التام فيقول الشيخ
 بحسب التحليل من النظر واما النظر الذي فحلم بان السلب والعدم متلازمان
 قال السلب لا يضاف الا الى الوجود الا ان يقال السلب لا يضاف
 الا الى الوجود اعم من الراطي والوجود في نفسه والعدم اما يضاف الى
 الوجود وانت لا يذهب عليك ان السلب مفهوم قد لا يغير مضافا بل
 لا يوجد مطلقا وقد يضاف الى الوجود وقد يضاف الى سلب الوجود
 فاقول بان السلب لا يضاف الا الى الوجود وان صدر عن التام فحق
 قد كسر في خواشي شرح التجريد فلعلم ما دل بالعدم والا فلا يصح واما القول
 بان السلب يضاف الى الوجود الراطي وان السلب فلعلم الحق خلاف
 ذلك لان الوجود الراطي نسبة غير مستقلة لمخوطة بقا لا يمكن ان نسبت
 اليه شيء ولو بالاضافة بل النسبة السلبية معني بسيطة كالنسبة الايجابية
 مباعدة عنها غاية التباعد بحيث لا يجتمعان صدقا وكذا بانهم بعد تسليم
 ان السلب يضاف الى الايجاب فهذا السلب الراطي غير السلب
 الذي كلامه فيه فانه سلب مستقل ولو سلم السلبين لا محققان حقيقة
 وان الكلام في مطلق السلب فالعدم ايضا سلب الوجود الا اعم كوا كان

والطيا او وجودا في نفسه فلما ان السلب قد يضاف الى الوجود والاطل
كذلك عدم عدم في نفسه وعدم راطي مخ لا ينع في بيان العموم ان
السلب قد يضاف الى الوجود والاطي فان عدم اليه كذلك
قوله احصل انه مختلف البديهة والنظرية اه قال في الحاشية ويقر
من ذلك ما قيل البديهة والنظرية مختلف باختلاف العنوان او لا
هنا العنوان الاحمال والتفصيل انتهى ولذا استدلال المحقق قدس
سره بالتأني على الاول **قوله** فاستدل ببديهة الصورة العلمية اه لم يرد
بالصورة الشخصية المعنى المصطلح لئلا يفسد بها صورة شخصية
يدعي بدها فان الكلام في الوجود المطلق وهو ليس يخص بالمراد
بالصورة الشخصية الصورة المحصورة التي لا يكون احكام فيها على افراد
لثيرة واحاصل انه يستدل لفرضية كائنه قائلة بان كل جزء من اجزاء هذا
التصديق ضروري فيدخل في هذا الحكم الوجود والعدم والشيء والنسبة
احمالا على الفرضية القابلة بان خصوص الوجود يدعي كما في الشكل
الاول يستدل بالكلية القابلة بان كل فرد من افراد الاوسط محكوم
بالاكبر فيدخل فيه الاصغر اجالا على الفرضية القابلة بان الاصغر محكوم
بالاكبر **قوله** ذلك ان يجعل الصورة الفرق بين هذا التعبير والاول
ان في الاول يجعل الصورة الكلية كبرى الاستدلال اما هنا فيوجد الكبر
فرضية مطوية ولكون نظم الاستدلال لهذا الوجود مما يتوقف عليه
يد التصديق البديهي احاصل لليلة والبيان وكل ما يتوقف عليه البديهي

يدعي فالوجود يدعي **قول** فيه انما الحكم بالتنافي اذ يعني انما تصور الوجود والعدم
 وحكم بالتنافي بالذات بينهما بالوجه الذي يتصورهما فيه فالوجه ليس مغايرا
 لخصمهما لانهما متافيان بالذات وانت لا تدب عليك ليس بحكم في
 القضية المذكورة بالتنافي بين الوجود والعدم اصل لان القضية منفصلة
 فالحكم فيه بالتنافي بين النسبتين فان كان المفرد بقولنا الشيء معدوم
 ليس شيء موجودا فاحدى النسبتين الجانبة والاخرى سلمية فالحكم
 بالتنافي بالذات صحيح وان كان المفرد ثبوت المعدوم للشيء فالحكم
 بالتنافي ليس بالذات لان كلتا النسبتين ايجابيان وان استدل
 بان الوجود متناف للعدم قضية بدئية فحكم فيها بمغااة الوجود للعدم في لاي
 يكون نفس حقيقنا والابطال الحكم بالتنافي بالذات بين حقيقنا صار
 نفيرا اخر وكلامنا في النفير المذكور في المتن ثم احضار التنافي بالذات
 بين الوجود والعدم ليس مبادىا متماثل **قول** فتأمل إشارة الى ان
 المحكوم عليه لا يجب ان يكون متصورا بالذات بل يجب ان يكون ملحوظا
 بالذات والفرق بين التصور والملاحظة كما في المعاني الحرفية وغير نظام
 كما في المحاشية وبما حصل ان الملاحظة بالذات في علم الشيء بالوجه هو ذالوجه الحكم
 انما يكون على الملحوظ بالذات فمحذور ان يكون المتصور من الوجود وجه ويكون
 الحكم بالتنافي بالذات بين حقيقتي الوجود والعدم ثم ان المحشيرة قال في المحاشية
 التذنية في جواب الابراو على القايلين بان الحكم في المحصورة على نفس العنوان
 لا على الاخر اولان الحقيقه هي المتصورة بالذات بان الحقيقه التي هي عنوان

الموضوع جعلت مراعاة الملاحظة الافراد والملاحظة انما هي الافراد لا المحففة
والمحكوم عليه يجب ان يكون ملحوظا بالذات بهذه العبارة والنقص عن ان
التوجه يتعلق اولاد بالذات بالافراد لا مطلقا بل من حيث انها متحدة مع
الطبيعية فيكون نفس الطبيعة من حيث الخصوصية والتعدد وتعلق النصور
والتوجه وقال ايضا الوجه في علم الشيء بالوجه مراعاة لذاتي الوجه والمراعاة من
حيث هي مراعاة لا يمكن ان يحكم عليها فالمرأة هي نفس الطبيعة والمرء
هو الطبيعة من حيث ان الافراد متحدة معها لا الافراد من حيث انها
افراد وخصوصيتها والمرأة والمرء هي في الحقيقة متحدة بالذات وبمختلفة
بالاعتبار انتهى فقد خرج من هذا ان ذال الوجه ايضا غير ملحوظ بالذات انما الملحوظ
نفسه متحدة مع الافراد في الحكم بها بالتثاني اذا كان الوجود منصورا بالوجه
على الوجه بما انه متحد مع ذاك الوجه فلم يكن حقيقة الوجود ملحوظة اصلا الا بالعرض وهو ان
الحكم بالتثاني بالذات فاذا ان المنصور ان نفس حقيقة ما وج سقط الاعتراض
لكن القوي بان الملاحظة بالذات في علم الشيء بالوجه نفس الوجه بما هي متحدة
بذات الوجه بما به الوجودان والمختصة به كز في كتابه بذات غيره من القلب ان
الملفت اليه بالذات في العلم بالوجه وذال الوجه وصرح في حواشيه التنبه
ان المراعاة والمرء فيه متغايران بالذات ولعل ذلك القول هناك
ليس كحقيقة عنده انما قال توجيها لمذهب المحقق الذي رآه ان الحكم في
المحصورة على العنوان وينبع فيه ميزاجان جسم الله تعالى ومختاره ان الحكم
بالذات في علم الشيء بالوجه هو دون الوجه لا غير وخرج ميزاجان رة عليه

في التجريد لا بد ان يحصل صورة المحدود واجبالا او لا ولا يلزم اطلب المجهول المطلق
لان العلم لم يتعلق بالمحدود لان العلم بالحد مفروض الانتفاء والعلم بالوجه لا يقيد
شعبا الا معرفة الوجه من حيث الطباقه على ذي الوجه فيكون مجهولا و
هذا شئ عجاب قال المجهول المطلق لم يعلم كنهه ولا الوجه يكون متصورا
من حيث الانطباق عليه ومما قد حصل الوجه فلا يلزم تصور المحدود او لا
مكنه الاجمالي ثم بعد حصول الكنه اي فايده في التجريد واي شئ يحصل بعد
الحركة الثانية قال قال يحصل هذا التفصيل نوعين الحد ليس المحدود
في شئ وان قال المقصود منه ملاحظه المحدود بهذا الحد فالمحدود كان ملاحظا
بالذات على اتم وجه فان قصد بالحد ملاحظه بعد الدخول فالحد عند كمال
سابقا فلا كمال مرغبا حاصل وان لم يدل فلا يمكن تعليق الملاحظه ثانيا وان
قال المقصود ملاحظه المحدود بهذا الحد اي مقبدا انه فلم يبق المحدود محدود
او ان يقرب من الكلام بانه بهذه الحسنه ان حصل سابقا يتوجه الكلام واللام
بمجهول مطلق وتحقيق ان الحكم في المحصورة على الافراد يطلب من شرحها
للكلم وقد بينا فيه ان الحكم على الافراد بحيث لا يفي للرب والارتباط
محل **قوله** المراد بالباطل الباطل الدنيه انما حمل الباطل على الباطل
الدنيه لان الحد في المشهور انما يتألف من الاجزاء الدنيه وهو المختار
عند المختصه وحكي كنهه ان الدنيه تعبر بهذا التفسير اول من تفسير
الشارح قدس سره قال في الامر الرايد الذي هو الوجود اعم من ان لا يكون
هناك امزج ايد اصلا او يكون لكن لا يكون وجود انقبض حصول الامر الرايد الذي

هو الوجود وعدم حصول الامر الزايد مطلقا ليس نقضه فالا محسن التفسير و
انما قال اولى لانه هو مراد الشئ المحقق قدس سره من امر زائد **قوله** اعلم ان
عروض الشئ نفس على ضربين اى المقصود من هذا الكلام دفع ما اوردها
المختار ان الوجود عارض للنحو والجزء عارض لنفـ ولا استحالة فان الكلام
المكرر الانواع قد يعرض لنفسها لانفسها **قوله** فالجائز ان ان يكون
الشئ ونفسه تغاير اعتبارى قبل لا شك ان التغاير بين الكلبي وحسنه
يدعى لكن عروض الحصة لا يقبل الا بان يعرض الكلبي المردض للنفسه و
الكلبي مع قطع النظر عن النفسه ونفسه تغاير اصلا فان نفس الشئ
لا تغاير فيه فيرجع هذا النحوس العروض الى العروض المستحيل والجواب
ان المراد ان الصرب الجائز ان يكون عروض الكلبي في ضمن عروض
ما هو مغاير بالاعتبار كالحصة ونحوها فالكلبي مع قطع النظر عن النفسه ان
كان نفسه لكن عروض لما كان في ضمن عروض الحصة لا باس فتأمل فيه
ومنها نظر اخر هو ان الحصة انما يستحيل بالنفسه والنفسه بالاضافه ^{بالاضافه}
قبل تحصيل الحصة والاضافه بينهما ليس الا الاختصاص بالعروض فلزم
عروض الشئ نفس قبل تحصيله حصة وذلك ضرب مستحيل وقد ثبت ^{صحت}
انه الشبهة على بعض اعظم المحققين صاحب العروة الوثقى ره فاجاب
بان المقصود ان العروض الجائز هو عروض الشئ نفسـ بان يحصل هذا
العروض حصة مغايرة وهذا لا يخلو عن كبر و قال بعضهم ان المراد بالحصة
العارضه الحصة المحضه غير الاضافه اليه كالتوصيف ونحوه وفيه ان

الفردى بان الكلية كلية بكتباته ان نسبة المحضة الى الكلية نسبة الشخص
 اليه وتعرف في مستقبل القول ان شاء الله تعالى ان الشخص ليس عبارة
 عن الكلي شي زائد عليه بل شخص نفسه من دون عروض امر الكلي الموصوف
 بالمعارض انما هو بغيره عنه فكذا تلك المحضة انما يحصل بمحض الكلي في نفسه
 لا شي زائد من التفسير او التقيد وانما الفرق بان الشخص موجود حصفي
 والمحضة موجودة اعتبارية فالكلية المفيدة بالاضافة انما هي بغيره عنها فالكلية
 بمحض او لا نحو من المحض فبعض له والعقل بغيره عن الانواع ^{الاضافة}
 الكلية فان الاضافة بمنزلة الامارة للمحض وح لا اشكال فتأمل فيه
 فانه مع وضوحه **تكرر قوله** لانه يلزم ان يكون جزء الوجود اياه معنى اذا كان
 الوجود عارضا للجزء يكون الجزء باهوجر عارضا والجزء باهوجر معروضا
 فالمعارض والمعرض شي واحد من دون تعابر اصل الان حشيتة المعارض
 والمعرض واحد باني الملازمة ان معروضة الجزء للوجود ليس الا لان
 الجزء لو لم يكن معروض الوجود يكون معدوما هو موجود ايضا لانه جزء الوجود
 فمن جهة كونه جزء يكون معروضا وكذا عروضة بسبب الا لان عروض الكل
 بدون عروض الجزء غير معقول فمن جهة الجزء صار عارضا هذا لفرق كلامه
 وانت لا ينبغي عليك ان الرزدي في الدليل ان كان بان اجزاء
 الوجود انما معروضة للوجود المطلق من دون محضه حصه او معروضة
 للعدم المطلق فالترديد غير حاضر لحوار ان يكون الاجزاء معروضة بمحض
 الوجود وان كان الرزدي بين عروض محض حصص الوجود والعدم ^{فتحار}

اجزاء الوجود معروضه لخصفه الوجود حصص الكل انما يلزم من حصص ال
فغانه بالزم من عروض حصه الكل عروض حصص الاجزاء للجزء فغانه يلزم
عروض حصه الجزء لنفسه ولا استحالة فيه كما اعترف به المحنّيه ره ان
عروض حصه الشيء لنفسه جابر وان كان جنبه المعروضيه والعارضيه
واحدة فانهم لم اورد عليه وجوه اخر منها ان المعروض نفس الجزء والعارض
الجزء بشرط اجتماعه مع جزء آخر اعني العارض نفسه في ضمن الكل وجوابه
ان الكلام في الاجزاء الخارجيه كما سيصح به المحنّيه ره وعروض الاجزاء
الخارجيه يكون استقلالاً فيلزم ان يكون الجزء معروضاً لنفسه استقلالاً
دون جنبه نفسيه وهو خلاف ضرورة ومنها ان المعروضه جنبه جنبه
الجزء للوجود الوجود فان مناط اجتماع التقضيين هو هذا والعارضيه انما
هي جنبه جنبه للوجود العارض ولا دخل فيه لكونه موجوداً او معدوماً جنبه
المعروضه جنبه خاصه وهي جنبه جنبه للوجود جنبه العارضيه جنبه عامه
هي جنبه كونه جزء للوجود فلا اتحاد في الحسنيه وانت تعلم ان مني هذا
لا اعترض على ان الحسنيه نفسيه والظاهر انها ليست كذلك لان الوجود
لا اعترض نفس الجزء والمخرج من حيث انه جزء له وبهذا العارض نفس جزء
الوجود نعم جنبه الجزء واسطه في الاثبات فان قلت في لا يلزم كلام المحنّيه
فانه جعل جنبه الجزء في العارض والمعرض مناط الاستحالة قلت
على مقصوده ان الجزء مع قطع النظر عن الحسنيات الاخر لنفسه يكون
معروضاً لان الجزئيه لازمه له وهو لقبض المعروضيه وكذا هو نفسه يكون

عارضاً لان الجزئية اللازمة له بقضي العررض مقابل فيه ومنها ان كون جزء
العارض عارضاً انما يقضي عررض الجزء ولا يقضي لغايته في العارضية
بل يجوز ان يتوقف العارضية على امر به لغاير تعارض المعروض وهو كلام
حق لكن ينبغي ان السبغ في لغزيره بما ذكرتم اعلم ان هذا الدليل ان اجز
في الوجود الحقيقي اي الوجود الذي به الموجودية كما هو المناسب نيم بعد
بناءه على الاشتراك وتفريره ان اجزاء الوجود الحقيقي اما موجودة او
معدومة وكل الشقين باطلان اما الاول فلانها لو كانت موجودة
فليس الوجود الحقيقي نفسها ولا واحد منها فرد من افراد ذلك لا ترب
الشي من نفسه او فرد به بل لابد ان يكون معروضاً للوجود الحقيقي والا
فلانكون موجودة لعدم ما به الموجودية واذا كان الوجود عارضاً فاما جميع
اجزائه فليزيم عررض الجزء نفسه وهو محال لان جميع اقسامها متكررة النوع فيكون
اعتبارها كاعتبار السبين المصروفة في المصدا الثالث ان الله تعالى واذا
كان جزء الوجود الحقيقي اعتباراً بالكان الوجود الحقيقي الكل اعتباراً باده
خلف واما بعض اجزائه فلا يكون العارض تمامه عارضاً في واما الثاني
فلانه اذا كان اجزاء الوجود الحقيقي معدومة كان الوجود معدوماً وهو اجتماع
النفوس لانه موجود النسبة وح لا تحس البديهة الاس جانباً في الاشياء
ثم لا يحق ان المتفهم من هذا الدليل انه فيه دفع ما اوردته المحقق الدواني
ره انه ان اراد يكون العارض تمامه عارضاً ان يكون اجزاء العارض عارضاً
لما العارض عارض له فهو مقص بالكثره فان اجزاء الوجودات ليست

عارضه لمعرض الكثرة وان اراد ان اجزاء العارض يجب ان يكون عارضة
نفس المعرض او جزءه مسلم لكن يجوز ان يكون احوال في الوجود لذلك
لجواز ان يعرض الوجود لنفس الجزء وجزءه بجزءه وجزءه بجزءه وجزءه بجزءه
جزءه وبذلك وجه الانحياز اما اختيار الشئ الثاني ونقول الكلام في الاجزاء
احارجية ولا تسلسل منسبي الى جزء لا جزء فبقول الوجود عارض
لهذا الجزء فيكون اجزاءه عارضة اما له او لجزءه والثاني باطل لانه لا جزء
له فمعين فيكون عارضا لنفسه فيلزم عروضه لنفسه والا لا يكون العارض
بنفسه عارضا وقد اجبب باختبار الشئ الاول ولا نقص فان الكثرة
عارضه لطبيعة النوع والوحدات ايضا عارضة لهما وهذا الجواب مع انه
لا يتم لوجعل مادة النقص الكثرة العارضة للمفولات مثلا اذا ليس هناك
طبيعة شئ كذا فضلا عن طبيعة النوع ولا يوجب ايضا لوجعل حديث الكثرة سندا ومنع
وجوب عروض الاجزاء لمعرض الكل متوقف على صحة بديه احوال بدون بديه
المحل فان الكثرة السحفية العارضة لاشخاص معينة تنحصر من الكثرة فلو كان
محلها طبيعة النوع لكان بديه احوال بدون بديه المحل وهو كما ترى فتدبر
يلزم من اتصاف الشئ به كحقيقته ان الاتصاف بالشئ لا يستلزم الاتصاف
بجزءه الذي يستفاد لان الجزء الذي يتحد مع الكل ذاتا وجودا فليست وجود
استفاد لي حتى يكون عروضه كاستفاد لا لان العروض انما هو الوجود في النوع
فلا وجود له بالاستفاد لا عروضه كاستفاد لا لان العروض انما هو الوجود في النوع
مغاير للكل والجزء الاخر ذاتا وجودا فيكون له عند وجود الكل وجود مشغورا

لا تصاف بالكل سلم لا تصاف بالجزء الخارجي استقلالاً ولا مفرداً وقد عرفت ان
 المستحيل من عروض الشيء لنفسه لا يكون بين العارض والمعرض تغاير فيه
 اصلاً وهذا مما تنافي في العروض استقلالاً فالجزء اذا كان عارضاً استقلالاً كما
 العارض والمعرض وانما في الجزء الذي في العارض هناك ذات وحدانية
 وهذا الجزء متجدد فيه موجود بوجوده عارض بعرضها فالعارض الجزء بما هو متجدد
 في ذات اخرى والمعرض لنفسه وح لا استحالته قال في الحاشية تصاف
 الشيء بامر سلم لا تصاف بالجزء الخارجي وليس سلم لا تصاف بالجزء
 الذي لان الجزء الخارجي جزء حقيقه فلا يصيف بالكل تمامه بخلاف الجزء الذي
 لانه ليس جزء حقيقه فلا يلزم عدم الاتصاف بالكل وحاصله على طبق ما قلنا بالجزء
 الخارجي متغاير للجزء الاخر في الوجود والذات فلو لم يكن الشيء منصفاً به استقلالاً
 بان يقع لتعاضفه لما كان موجوداً في الموصوف فلا يكون الكل عارضاً
 بتمامه وانما الجزء الذي ليس بغير موجود متغاير للجزء الاخر ولا للكل فلا يكون له
 وجود مستقل فلو لم ينصف به الموصوف استقلالاً ولا الوجودية استقلالاً لا يلزم
 منه اتفاق الاتصاف بالذات الا حدية التي هي بعينها هذا الجزء وذلك
 الجزء بل الاتصاف بالجزء الذي بعينه الاتصاف الا حدية وبيننا وبين
 الجزء تغاير فلا يلزم العروض لنفسه المستحيل والمراد بالمعرض الحمل بالا
 كما هو المتبادر من لفظ العروض واذا عرفت ما قررنا طهر لك انه قاع
 ما يتوهم دروده ان الشيء قرر وحقق في فاطمور ياس اتفاقاً ان الشيء
 اذا قيل او حمل عليه لقول علي ويكون ذلك الشيء تعال في اخر نقول في

يكون للشيء

يكون للشيء المقول عليه بقول علي نقالة ايضاً سواء كان الشيء المقول نقول
على ذاتنا له او عصباً وظاهر ان الجزء الذي هو مقول نقول على الكل فالكل
اذا كان نقالة فالجزء يفتقد ويتدفع اليه ما قبل ان المراد في الدليل بالجزء
الحل ومن البين ان محمول المحمول محمول فالانصاف بالكل مستلزم للانصاف
بالجزء الذي قطعاً قد قيل في تقرير كلام المحشي به ان المراد انصاف الشيء بالكل
لا يستلزم انصافه بجزءه الذي هو على تقدير عدم التلازم بين التركيبين فان الجزء الذي هو
على هذا التقدير ليس جزء حقيقي بل الاجزاء عوارض متزعة ولا يلزم من الانصاف
بالشيء الانصاف بعوارضه واما على القول بالتلازم فالجزء الذي هو متجمع الكل
وانما وجوده والجزء الذي هو المتحد مع جزء حقيقي فانصاف الشيء بالكل انصاف
بجزءه الذي هو مستلزم الانصاف بجزءه الخارجي ثم ما كان يراد عليه ان هذا لا يصلح
دليلاً على ان تخصيص الدليل بالجزء الخارجي ثم بطل التركيب الذي يحكم التلازم
ولم يلزم الدليل في كلا الجزئين على تقدير التلازم اجابك تعين الطريق
بواجب على المناظر اذ كان طرفان احدهما تعين الاجزاء في الدليل والاخر مختص
بالاجزاء والاستدلال على لطلان التركيب الذي هو بالتلازم فاخترنا الثاني
وانت لا تذهب عليك ان هذا غير دافع الاشكال الذي مر فان الجزء الذي هو
وان لم يكن جزء حقيقي وانما هو عارض لكن محمول نقول على الكل فيجب ان يكون
مقولا بقول في علي باليقال عليه الكل بقول في و ايضاً كون الاجزاء الذي هو
عوارض على تقدير التفارق غير من بل القابل بالتفارق بقول بان الاجزاء
الذي هو الثابتة للبيضة الخارجي موجودة حقيقته بوجوده ومختدة معه ذاتا

وجود الكمال والارادتي واقتضاه الحوائج اربى الا ان الشئ المحقق قدس سره انقابل
 بالتفارق بين التركيبين قابل بانقضاء الكلّي الطبيعي فيلزم على مذهبه كونها عرض
 فبني القابل الكلام على مذهبه ثم ما ذكره من الجواب من عدم تعيين الطرفين
 بعيد فان الاستحالات اللازمة على سقوط الاجزاء الخارجية اذا كانت
 لازمة على سقوط الاجزاء الذاتية مع عدم ما يدل على التخصيص في كلام
 المصنوع تقريره وليله بالتزام التخصيص من دون قرينه وفيه مميزات
 مطلوبة بطرئه فبما بعيدا عنه البعد فالحق اذن ما قلنا من عدم لزوم
 الاستحالة في الاجزاء الذاتية بما هي ذهنية سواء كان التركيبان متلازمين
 ام لا كما قد فررنا هذا قرينة ملحجة الى التخصيص فانهم ثم قال في المحاشية نعم
 حمل الشئ على الشئ يستلزم حمل الجزء الذي عليه فيلزم منها حمل الشئ على نفسه حلالة
 متعارفا كما ذكرنا في عروض الشئ نفسه السخيل وهذا إشارة الى تقرير الدليل في
 الاجزاء الذاتية لكن باعتبار الحمل لا باعتبار العروض بان يقال لو كان للوجود
 جزء فالوجود اما ان يحمل على الجزء فيحمل جزءه عليه ايضا حلالة متعارفا لان محمول
 المحمول محمول فيلزم حمل الشئ على نفسه من دون تعاريف بين الموضوع والمحمول
 لان الجزئية الذاتية انضمت الى حمل الكل عليه المعصية لحمل الجزء لا حمل الجزئية
 الذاتية كما قررنا عروض الشئ نفسه او يوجب حمل الشئ على نفسه بالحمل العرضي
 انما يجوز عند قيام مبداءه ونسب المبداء منها فاما ما ان لا يحمل فلا يتفق للاجزاء
 الذاتية اجزاء ذهنية والابرار عليه يمنع ان محمول المحمول مطلقا بل انما سلم
 في الذوات فقط لبعض شبهات فاسد لانه انكار انما هو الشئ الاول

وهو مكابرة فاصحته ثم فيه كلام من وجهين الاول انه مفقوض بكل مركب
ذنبى انبأى الحل لان القدر الضرورى في الاجزاء الدنيوية حل الكل وكذا
حل بعضها على بعض ولا يلزم فيه حل الشئ على نفسه وانما حل الكل على
احد طبائع الاجزاء كما في الطبعية فهو غير ضرورى ولا يلزم ان يكون كل
جزء ذنبى شئى كان صادقا على نفسه هذا والعلم الحق عند علام الغيوب
قوله وكذا الاستحالة في عدم تعدد الاجزاء الدنيوية هذا ظاهر جدا فان الجزء
الذنبى متحد مع اخر مثله ومع الكل وانما وجوده لا يتقدم ليدعى
التغاير مع الوجود فلا بد في الوجه الثالث من اخذ الاجزاء الخارجة
وتدابعية ما قال المصهره ان الدليل موقوف على تمايز الاجزاء الحديثة
وهو ممنوع قال في المحاشية اي على تقدير عدم الاستلزام المذكور فالسواد
بسطة انتهى يعني على تقدير الاستلزام الاجزاء الدنيوية جزء خارجي باعتبار
تقدمه ضرورى في مرتبة ولا حاجة الى هذا التحمل فان الجزء الدنيوي
لا توقف عليه ولا تقدم له فافهم **قوله** والوجود لكونه موجودا ذنبيا انتهى
ان الوجود يصدق عليه انه موجود مطلق لكونه موجودا ذنبيا فلما انصف الجزء
بالعدم المطلق لصدق عليه معدوم مطلق فنصدق على الوجود معدوم
مطلق فليزى صدق النقصين على شئ واحد فاندفع ما قبل اجمال ان
يصدق النقصين على شئ لان يصدق احد النقصين على الاخر
مثله بورد المصهره وبدفعه المحشية بهذا النمط كما سنبط ان الله تعالى
لكن هذا النحو من التفسير لا يثبت من المتكلم الثاني بالوجود الدنيوي ولو قال

الوجود لكونه مفسرًا من مثله صحيح موجود مطلق وبريد من لفظ الوجود اعم
من الكون نفسه او عينه او لثمن من قبل الكل فتأمل فيه **قوله** وان اريد بها
ما هو بالذات اه لغني ان التقدم بالذات للخروج ليس بحسب الوجود والا
لكان الجزء وجوده مقدمين بالذات وهذا التقدم ليس الا باعتبار
الجزئية فنصير الوجود جزءا ايضا فبريد الاخرى على المجموعى وحسب حاصل
الجواب ان الجزئية وان كانت تعضى التقدم لكن التقدم مشروط
بالوجود فانه تقدم بالطبع لا ان الوجود جزءا ايضا فان ما حسه يكون الشيء
مقدما لا يلزم ان يكون موضوعا بما يصف به الشيء المقدم وقد قبل الاخر
ان نفر السوال بان التقدم على راي اقلينين باجعل السبب يكون
نفس ذات الجزء على ذات الكل ولا دخل فيه للوجود وان كان
تقدم وجود الجزء على وجود الكل فليس التقدم منها باعتبار الوجود
لانها الجواب قبل الجزء تقدم اخر سوى ما بالطبع وهو غير مشروط بالوجود
الا ترى ان الاخرى الدينية ايضا متقدمة مع ان تقدمها ليس بحسب الوجود
وهذا هو التقدم الذي يشير اليه المصنف في المقصد الثالث من هذا الموضع
ولعل بعيد عن الصواب قال المصنف رحمه الله تعالى اما ان يصفى بالوجود
مع اه وفيه نظر لانه ان اريد بالقلبية والسعدنية والمعنية قلبية وجود
الاخرى على نفس الوجود الكل وكذا مقابلاتها فتجاربها مع او بعد ولا
اسكانه قال الذي بحسبه للجزء تقدم وجوده على وجود الكل لا تقدم وجوده
على ذات الكل او تقدم ذات الجزء على ذات الكل وان اريد تقدم

الجزء بحسب الوجود على وجود الكل وكذا مقابلتها فان اريد تقدم الصا
الجزء بالوجود المطلق من دون ان يخصص حصته فالمحقق بين
الانصاف الاجزاء بالوجود مع او بعد او قبل وبين الانصاف بالعدم
غير حاصر لحوار ان الانصاف الاجزاء ينبغي بينهما بل حصته الوجود وان
اريد تقدم الانصاف الجزء حصته من الوجود على انصاف الوجود
الكل حصته منه وكذا مقابلتها بخبار ان وجود الاجزاء تقدم على وجود
الكل ولا استحالة فيه فان غايته ما لم تقدم حصته الوجود العارض للجزء على
الخصه منه العارض لنفسه ولا استحالة فيه فتدبر ثم الدليل ان اجزى الوجود
الذي به الموجود به اعني الوجود الحقيقي لكان نيم ولا يرد عليه شيء الا
الايراد من مالمعني الاشتراك فنقول الوجود الحقيقي لو كان مركبا من
الاجزاء فلهذا الاجزاء يكون غير الوجود فيكون محتاجا في موجودتها الى
الوجود فالاجزاء اما موجودة است وجوداتها اما متقدمة على وجود الكل
ادعاه او بعده والآخران باطلان بالضرورة ضرورة تقدم الجزء بالوجود
على الكل لانه علته وعلى الاول يلزم تقدم فرد من الوجود على نفسه لان
وجود الوجود نفسه لا فرد ليقوم له لان الاشياء تؤخذ بالوجود واما الوجود
فيوجد بغيره من غير حاجته الى الوجود الرايد عليه واما معدومات فيلزم
ان يتركب الوجود الحقيقي الذي هو موجود في العين على ما سبق بين
اشياء الله تعالى من الاشياء المحض فيكون الاشياء محضات فافهم
اي فيلزم حصول الشيء من الاشياء المحض آه فلا يرد ان حصول

المركب مما ليس بمركب لا استحالة فيه **قوله** والحق ان ما ذكره مقدمات خطابيه
 بل شعريه محضه **قوله** فان الكلام في لفظي اجزاء العقلي اذ يعني ان الكلام
 في اجزاء العقلي دون المقدار ولا شك في استحالة مساواة الجزء العقلي
 كما في الجزء الخارجي وانما حصر الكلام بالجزء العقلي ولم يلزم اخراجه لان التقدير
 الذي يستحاره انما يجري فيه كما سطر لك في انشاء التفسير ان شاء الله تعالى
قوله فلا يمكن الجواب الاعلى القول بتعدد الوجود اذ يعني ان الاجزاء الوجود
 اذا كانت نفس مفهوم الوجود لزم مساواة الكل والجزء في المهيبة على تقدير
 ان يكون الوجود حقيقة واحدة مستمرة واما اذا كانت حقائق مختلفة فيجوز ان
 يكون اجزاء الوجود وجودات ويكون حقائق هذه الوجودات غير حقيقة الوجود
 الكل فلا يلزم مساواة الجزء والكل في المهيبة وفيه نظر ظاهر لان المستدل
 ان يقول ان اجزاء الوجود اما نفس الوجود الذي هو الكل فيلزم مساواة
 الكل والجزء في المهيبة واما ليس نفس الوجود الذي هو الكل وان كان نفس
 الوجود الذي هو غير الكل فلا بد من امر زايد هو الوجود والا فلو جرد الى اخر
 الدليل وج لا يضرب الخالف الوجودات بالحقيقة فافهم **قوله** فاختاره قدس
 سره في الجواب اه انتم المحقق قدس سره حمل التزديد في الدليل على التزديد
 باعتبار الصدق فاجاب باختبار الاول وجعل ترتيبه مساواة الكل والجزء
 في المهيبة على الغلط باشتراك الاسم فانه خلط بين الصدق الاول والمعارف
 لكن الظاهر التزديد باعتبار العينية والله اعلم **قوله** فاجواب معنى باختبار
 الشق الاول اه هذا عجيب فان السند رتب على الشق الثاني انه لا بد من

امرا يدور الوجود فالمصورة اجاب باخباره وقال الامر الزايد المجموع
واما انه لا يمكن ان يخبر بهذا الشق لان الاجزاء العقلية واجبة الحمل فشي
لا يضر المحجب لان المحجب انما منع لزوم الاستحالة النبي الزم المستدل
وان استدلال بهذا النمط فهو انفعال الى دليل اخر وهذا ظاهر جدا **قوله** ولا يدور
النقص بالسكنجيين اه هذا العجب فان حاصل النقص ان مقدمات
الدليل جارية في اجزاء السكنجيين مع خلف المدعى وجريان المقدمات
لان اجزاء السكنجيين ان صدق عليها السكنجيين يلزم مساواة الكل
والجزء في المنة والافلا يدور امرا يدور السكنجيين فلما يكون الترتيب
فيه وهذا لا يدفعه كون الكلام في الاجزاء الذميه بل تدانير في الدليل عموما
لعم لا يدور النقص بوقر الدليل بان اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود
لزوم المساواة والازم ان لا يكون الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان استحالة
الشق الثاني ج لا يتالي في السكنجيين لكن هذا تقرير اخر لم يفضله المتأخر
فانهم **قوله** ثم اذا ثبت كون الوجود ذاتيا لما تحته اه يعني بعد ثبوت
كون الوجود ذاتيا لما صدق عليه يمكن تقرير الدليل بالترديد باعتبار الصدق
بان يقال اجزاء الوجود ان صدق عليها الوجود يكون الوجود ذاتيا لها بل
تمام حقيقتها فيكون الكل ذاتيا لجزئيه بل عين حقيقته وان لم يصدق فلا يكون
الاجزاء العقلية اجزاء عقلية لان الاجزاء العقلية مما يجب صدق الكل
عليه واعترض عليه بعض الاعاظم من المحققين ان القدر الضروري ان
الوجود ذاتي حصصها لانه ذاتي لكل ما جعل محمولا له والاجزاء العقلية لما تحته

في الوجود مع الكل يصدر في عليها الكل كجسم الانحاء في الوجود ولا يلزم للصدق
الذائنية والمخترية كلامه على ما حقق سابقا ان صدق الوجود على
معرضه مع صدق عارضا وعلى ما حقق في المرصد الثالث ان صدق الكل
على شئ صدق عارضا وصدقا استغافيا مع في لا توجه لهذا الايراد الا ان يمنع
المنى عليه كما فعل بعض اصحاب التدقيق وقال للنوع اذا كان عرضيا لا
جواب العقلية مع جملته عليها هو فلا يمنع حل العارض على المعارض مطلقا
لعموم البرهان في غير اجزاء العقلية من الامور الخارجة عنه وهذا بحسب الظاهر
تخصيص الكلية القابلة باستحالة حل الوجود على معرضه حل عارضا
فالاولى ان يمنع تلك الكلية فانه لم يبين بعد دليل شاف ثم ان حصة
الكلية صادقة عليه قطعا مع انه معنى مصدري فصرح حل المنع المصدر
على معرضه حل بالمعرض نسبة الوجود الى الاجزاء العقلية نسبة الحصة
الى الوجود في الذائنية فلما يجب صدق الكل على اجزائه العقلية كذا
بحسب صدق الحصة على الوجود داما قال في المرصد الثالث تسكلم
عليه ان شاء الله تعالى ثم من الاعاجيب ما قيل في هذا المقام ان ما ثبت
فيما قيل ان الوجود ذائي للمخصص لا ان كل ما صدق عليه الوجود ذائي له
كليف وصدق الوجود على الموجودات وليس بذائي لها والصدق بها
اعم من الصدق بالمواطاة والصدق بالاستغافا مجوز ان يكون صدق
الكلية الذي هو الوجود على اجزائه العقلية من القبيل الثاني فان قلت لا بد من
الصدق على اجزائه بالمواطاة فيلزم الذائنية قلت القدر الضروري مطلق

الحل فلا يلزم

الحل فلا يلزم الذاتية انتهى وهذا مما عصى العجب فان الاجزاء العقلية منحصرة
في احسن والفضل الذين هما من اقسام المقول بقول علي كما بين في مختصر
المنطق فضلا عن المطولات ثم ان عقليته يلزم صدقه عليها موافاة وحصو
اباء المعاني بالمصدرية للحمل الموافاة في يدل علي ان الاتحاد في الوجود فلا اجزاء عقلية
لها فندبر نعم في هذا اشكال فانه قد مر ان الاشارة الي ان الذي يجب الاجزاء
العقلية صدق بعضها علي بعض وصدق الكل بالصدق الذي تعرف في المحصور
وان وجب صدق الاجزاء علي الكل بالصدق الاعم فنقول النزدي ان كان
في الصدق الذي تعرف في المحصورات فحصل النزدي ان اجزاء الوجود
يصدق علي افرادة او لا يصدق في مختار الشئ الاول ونقول لا استحالة
في ذاتية الوجود لا افراد الاجزاء العقلية فان افرادها هي افراد الوجود
وان كان النزدي في الصدق مطلقا ورد بان الوجود يصدق علي طابع
الاجزاء العقلية او لا يصدق في مختار الشئ الثاني ونقول لا يصدق علي
طابع الاجزاء العقلية بان مبا قضيه طبيعي فان كون الشئ جزءا عقليا
لا يقتضي ان يكون طبيعه فردا للكل وصدق الكل عليه الا ترى ان طبيعه
الحيوان نسبت فردا للانسان وكذا طبيعه الجوهر ولو حسب في الكل
علي طابع الاجزاء وجب كون الاجزاء العقلية مطلقا من الكمليات
التي تحمل علي انفسها ثم ان هذا القبل والقال انما هو علي تقدير اجزاء
الدليل في الوجود والمصدر في فعل هذا قليل الجددي فان باطعسي
ان يكون ضرورية واللائق ان يدعي باطنة الوجود الذي به موجوده

الاشياء وهو الوجود الحقيقي والدليل المذكور بالتفصيل المشهور بعد نبيه علي
الاشتراك نيم علي الوجود الحقيقي فنقول الوجود الحقيقي الذي به موجود
الاشياء ان كان مركبا من اجزاء خارجية او ذنبية هي انفس الوجود الحقيقي
فيلزم مسادة الكل والجزء في المنة واليس وجودا فلم يكن تلك
الاجزاء مناطا للموجود نيه بانفسها لان حقائقها غير الحقيقة التي بها الموجود نيه
ومناط الموجود نيه فلا بد من بينها من امر رايد يكون معاير الكل جزء جزو
لمجموع الاجزاء يكون ذلك الامر رايد هو الوجود لان ما ليس في حد ذاته
مصدقا للموجود نيه يكون محتاجا في موجود نيه الي امر هو مصداق لها ليف
يكون من اجتماعه مع مثله مصداقا للموجود نيه بنفس فاذا لم قدم لازم ان يكون
هناك امر رايد يكون وجودا حقيقيا فيكون الاجزاء خارجية عنه فلم يفي التركيب
في الوجود بهذا الدليل يبطل الاجزاء العقلية والخارجية لكنه او ثانياه موقوف
علي اشتراك الوجود فانه علي تقدير مخالفة الوجودات يجوز ان يكون
اجزاء الوجود وجودات هي بنفس ذواتها مصداق الموجود نيه ايضا كما
ان الكل كذلك فلا يلزم تساوي حقيقة الكل والجزء ولا الاجزاء في صورته
مصدقا للموجود نيه الي امر رايد اذ لا يلزم ان يصير السبب مصداقا للموجود نيه
بالانضمام مثله اليه مصداقا له فافهم **قوله** الثاني الاجزاء مع الية الوجودات
اه اعلم ان التركيب سمان قسم له وحدة طبيعية بها يصير حقيقة وحدانية التركيب
من المادة والصوره المحاذين للجنس والفضل وحسب الشا واليه تعالى
حقيقه وحقيق كفته وحدة مع ماله وما عليه وقسم اخر له وحدة بالاجتماع فقط وهذا التركيب

ليس له وجود غير وجودات الأجزاء على ما يحكم به الوجودان الصحيح وإن زعم البعض خلاف
ذلك لكن مع نحو تعابر فالأجزاء من حيث إنها واحدة بالاجتماع مركب ومن حيث
أنفسها أجزاء وكذا وجودات الأجزاء من حيث الوحدة وجود المركب نفسها
وجودات الأجزاء وليست هذه الوحدة اللحاط فقط بل في الملحوظ وحدة
سببها يتعلق به اللحاط الواحد كما يحكم به الحدس الصحيح كيف هذا المركب واحد
وجد الملاحظون أم لا وما قبل أن أرادوا إثباته الملاحظ الواحد مع كونه بعيد
الاستلزام أن يكون المركب عبارة عن الأجزاء مع الملاحظة والائتفات
وإن أرادوا أمرا آخر فهو في خبر الحفاة بل المجموع هو الأجزاء الملاحظة بلحاظ واحد
متدفع لظهور اندفاعه بما قررنا **قوله** لأن المعنى الأول نفس الأجزاء أي يعني أن
المعنى الأول نفس الأجزاء وليس أمرا زائدا عليها فلا يكون حقيقته واحدة و
من البين أن المجموع المركب له حقيقة واحدة على موجود واحد كما لا يخفى
فلا يكون المراد معنى أول والمعنى الثاني أجزاء غير منحصرة لأن الهبة الوحدة
التي على هذا التقدير مجموع الأجزاء الأخر وهذه الهبة كثيرة لا بد لها من وحدة
وهي وحدة الهبة وهي الوجود داخله متحقق بمجموع آخر وهكذا يصح إرادة
هذا المعنى فتعين الثالث فافهم **قوله** ثم النظر الدقيق بحكم بأنها مستلزم
له قبل عليه أولا الوحدة والكثرة متناقضتان فلا يستلزم أحدهما الآخرى
هذا الكلام ساقط فإن الوحدة بالاجتماع لا ينافي الكثرة الأجزائية وهذا ضروري
وثانيا الهبة الاجتماعية عرض والعرض الواحد لا يقوم بالكثرة فلا يصح قول
المحقق في العدد والوحدات من حيث إنها معروضة للهية وانت لا بد سبب

عليك ان هذا اول المنقوض فان هذا المقابل قد اعترف بان الاجزاء المتحدية
مركبة ونفس الاجزاء كثيرة فهذا اللعاط الواحد ان نعلق بالكثير يلزم كون الانقسام
واحد مع تعدد الخلفات اليه وهو في قوة قيام العرض الواحد الكثير في الاستحالة
وان نعلق بها بما انها واحدة ومعرضة للثبوت الواحدانية فالوحدة والثنائية
عرض قام بالكثرة وتاميا مخلص بان الوحدة الغير الناقية بالكثرة عارضة
بمعنى ان الكثرة مصداق لهذه الوحدة وثباته اجتماع الاجزاء وهذا الاجتماع
يصير ثبات الانسراج اليه كانهما صفة حاصلة بالمصدر الذي هو الاجتماع ولا استحال
في عروض وصف واحد للمجموع من دون عروضها الاجزاء كالمجموعة والكثرة
وتوحيها وتعلمه لا شك فيه الا من موقف القرينة وثباتها لو كان العدد عبارة
عن الكثرة من حيث انها معرضة للثبوت ان كانت داخلية في حقيقة العدد يلزم
خلاف الفرض والا يلزم المجمولته الذاتية لان عدديتها الاجزاء التي هي العدد
صارت مرتبته يدي الشروط وقد كان رجل من اطلاب العلم بعد اجتماع هذه الشيعة
عن المقابل عرضيا عن الجامع بين المنقول والمفعول البازغ في الفروع والاصول
ودا الجهاد الاكبر الي واستاذي قد سره فاذا في اجواب ان الية لم يمت
نظرها العدديتها العدد والكون الية ممتية بل الوحدة بعد اجتماعها وعرض
نوع وحدة لها صارت حقيقة عدديتها لان الكثير بما هو كثير ليس موجودا واحدا
فلا يكون حقيقة ولا ذاتا فلا بد بها من نوع وجوده هذا الحكم عام في كل مركبة لا يكون
حقيقة محصلة من دون عروض نوع وحدة طبيعته كانت او اعتبارية فافهم نعم
في العدد اشكالان فقدما **قوله** لان حقيقة العدد ادهني ان الكثرة لا تجلو عن

عرض عدد من حقيقته وحدانية مولفه من وحدات بما هي معروفة للوحدة فلا بد في
المعروف والغير من نوع وحدة لان العارض الواحد لا يعرض للشيء بما هو كثير ولا يعل
الشيء للوحدة والاجتماع عنه ضروري لا يحتاج الى هذا البيان **قوله** وفي الدار
لا يلزم شيء معها لانه يمكن فيها اختيار الشئ الثاني فلا وجه لعرض جزء الدار
نفسه ولا اجتماع النقيضين وانما يلزم في خصوص الوجود لاستلزام انفاء
الجزء انفاء الكل ولا يلزم سلب الدار عن الجزء سلبها عن الكل وهو
ظاهر ولم يرد ان في الدار بعد اختيار الشئ الاول لا يلزم عرض الشئ
نفسه كما توهم **قوله** بل هذا اللفظ ليس بمجال له لعل الشئ المحقق قدس سره اراد
بالحمل الحمل المعبر في المحصورات ولا شك في استحالة حمل النقص بهذا الحمل
والا يلزم اجتماعهما في الاخر **قوله** حمل الوجود عند الشيخ الاشعري انه يعني ان
اريد بالوجود الوجود الحقيقي فحمل الوجود حمل ادبي عند الشيخ قدس سره وان
اريد الوجود المصدري فحملة حمل متعارف وان في عنده بمعنى ان مصداق
الحمل نفس الذات كما سمى بحقيقته ان شاء الله تعالى **قوله** فيه ان محال
انه قد عرفت ماله وما عليه في المقدمة **قوله** وحاصله ان الدليل مبني اه ما كان
يفهم من ظاهر كلام الشئ المحقق قدس سره ان هذا الجواب مبني على ما هو المشهور
من ان الحد لا يكون الا من الاجزاء الذهنية وهذا هوهم وقرر هذا الكلام
بحيث لانهم الرود على المشهور وغير المشهور فان الاجزاء الذهنية اجزاء
وحدانية الشيء سواء كانت منحصرة فيها كما هو المشهور او لا كما نقل عن الشيخ
في الحكم المشرفة فلا بد من تمام الدليل على اثبات انما نير بنياحي

نقال انها قبل او بعد وهو في غير الخفاء بل البطلان فتأمل اعلم ان الحد في المشهور
 يحضر في المركب من اجنس والفضل وجوز والبعض بالاجزاء الخارجية ايضا
 ولقلة المحقق الدواني به عن الشيخ والمخبر به ان عليه بان النفاذ بين الحد
 المحدود ضروري والصورة الحاصلة من الاجزاء الخارجية اذا حصلت في العقل
 واصبحت يكون عين المركب فلا تغاير فاطلاق الحد عليه على سبيل المسامحة
 والمحقق فيه انه ان قيل بحصول المحدود بعد حصول الحد فلا بد من محدود موجود
 متاخر لوجود الاجزاء فالتمديد بالاجزاء الخارجية انما يكون اذا حصل المركب
 المحمل لوجود متاخر وهذا المحمل لا يحصل ويقوم من الاجزاء الخارجية اذا لا
 يتاك فلا يكون مجموع الاجزاء الخارجية محددا بل ان جزو حصول المحمل المتوجب
 بانحاء ذلك الاجزاء المأخوذة لا بشرط شيء يصح الحد بها واما اذا قبل بعدم
 حصول المحدود بعد الحد بل يكون الملاحظة فقطع انما يصح بالاصح انه
 للملاحظة وهذه الاجزاء لا يصلح ان بعدم صحة حملها على المحدود الذي هو المحمل
 فتأمل **قوله** وقد بينا كسابقا اهـ اشارة الى ان اجواب من قبل
 المصورة ان ليس امرا وفي الدليل الاجزاء الحدية بل الخارجية كوا
 بجديها اولادها وبطل الاجزاء الخارجية لطل القيدية ايضا بحكم التلازم
 بين الترتيبين فبطل الاجزاء الحدية بهذا الوجه **قوله** حتى يكون مع اجواب
 الاول جوابا واحداه يعني ان الاجواب الاول انما يجري الاجزاء العقلية
 لان منع التمايز انما هو في اجنس والفضل والثاني اذا كان مخصوصا بالاجزاء
 والخارجية يكون الاول مخصوصا بصورة ويكون كلاهما جوابا واحدا راجعا

الى التزويد بأنه ان اريد الاجزاء العقلية فصنع التلازم وان اريد الاجزاء
الخارجية فمختار الشق الثاني فالبرهان قبل ان حاصل اجواب الاول
منع التماسه وحاصل الثاني اختيار الشق الثاني بعد التسليم فلا يكون ابلا
الى التزويد وهذا المورد صرح بان المراد بالانصاف المشتمل الحمل المواظفي
ولكن ان نقول المحجب زعم ان المنفى الترتيب من الاجزاء اجدت
اراد بالانصاف الحمل بالاستشفاق بدليل انه قال اما بالوجود او بالعدم
فالمحجب اجاب اولاً بان هذا موقوف على تمايز الاجزاء الحديثة ومنوع
وثانياً باننا سلمنا التمايز كما سلم المسجلات لكن نقول الاجزاء نصفه
بالعدم ولا يلزم الامع ومثله اجزاء الوجود والامر كذلك لان الوجود م
فاجزاءه ايضا معدومة وح لا يصير الجوابان جواباً واحداً **فانه** فيجب حمل
نقضها بالحمل الاول او اراد به سلب الحمل الاول فان سلب
الحمل نقال له الحمل الاخر في الاصطلاح كما يقال الايجاب وان لم يطلق
بحسب اللغة صرح به القطب الرازي والشم المحقق قدس سرهما
فلا بد منه لا يلزم من انفاء حمل شيء بالحمل الاول حمل لنقضه بالحمل الاول
لان عدم غيبه شيء لا يستلزم غيبه نقضه **فانه** فالترديد في الدليل
اه هذا بعيد غايته البعد وبالي عنه الفاظ الدليل غايته الاباء الحق في
تفسير كلام الشم المحقق قدس سره ما قدماه سابقا فان الاجزاء العقلية
لا يجب ان يحمل عليه الكل اشتقاقا حتى لا يصح حمل نقضه الاشتفاقي
الذي هو العدم وان اريد حمل النقيض مواظاة لا يلزم ان يراد بالحمل

الاولى لان حمل الكل على الاجزاء العقلية انما يجب بالحمل المعنوي في المحصور
ولا يجب حمل الكل على طبائع الاجزاء العقلية في يجوز ان يكون لقبض الوجود
على طبائع الاجزاء والافسادية وهي الاجزئ لظهور التامل **ف** انت
نعلم ان في التعريفات تصور او احداة قال الشيخ بعد معنى اتحاد
اجنس والفصل والنوع والجنس والفصل في الحد اخص من حيث
ان كل واحد منهما هو جزء للحد من حيث هو حد فانه لا يحمل على الحد ولا الحد
يحمل عليه فانه لا يقال للحد انه جنس ولا فصل ولا بالعكس فلا يقال
للحد الحيوان انه جسم ولا انه ذوات ولا بالعكس واما من حيث ان
والفصول طبائع بمعنى طبيعية علي ما علمت فانها يحمل على المحدود
بل نقول ان الحد بالحقيقة يفيد معنى طبيعية واحدة مثلا انا اذا قلت
حيوان ناطق يحصل من ذلك معنى شئ واحد هو بعينه الحيوان الذي
ذلك الحيوان هو بعينه الناطق فاذا نظرت الى ذلك الشئ الواحد
لم يكن هناك كثرة في الذهن لذلك اذا نظرت الى الحد فاذا وجدت
مؤلفا من عدة هذه المعاني واغبرتها من جهة ما كل واحد منها على الاعتبار
المذكور معنى في نفسه وغير الاخر وجدت هناك كثرة في الذهن فان
عنت في الحد معنى القايم في النفس بالاغنيار الاول وهو الشئ
الواحد الذي ذلك الحيوان هو الناطق كما ان الحد بعينه هو المحدود
وان عنت بالحد معنى القايم في النفس بالاغنيار الثاني المفصل لم يكن
الحد بعينه معناه معنى المحدود بل كان شيا مودا اليه كاسماء ثم الا

الاغنيار الذي

الاختيار الذي يوجب كون الحد بعينه هو المحدود لا يجعل الناطق والحيوان
جزءين من الحد بل محمولين عليه بانه هو الا انها شيان من خصفة متغايران متغايران
للمجموع لكنه يعني به في مثالنا الشيء الذي بعينه الحيوان الذي حيوانه متكلمة
منحصلة بالناطق والذي يوجب كون الحد غير المحدود يمنع ان يكون الجنس والفصل
محمولين على الحد بل حران منه فلذلك ليس الحد الجنس ولا الجنس ثبوت ولا الفصل
واحد منها واذا كان معني الحيوان موافقا مع الناطق هو معني الحيوان غير موافق
ولا يفهم من معني مجموع حيوان وناطق لان المجموع من شئين هو غير قابل ثالث لان كلوا
سواء جزء منه والجزء لا يكون هو الكل ولا الكل يكون هو الجزء انتهى واذا نامت هذا
الكلام علمت ان المحدود هو المحل الذي حصل من اتحاد الجنس والفصل وهو
مخضف في الدين بعد حصول الحد المفصل وهذا مذموب الجمهور وخالف فيه
المخسرة وقال التعريفات لقصور واحد للحد والرسم لكن يجعل هذا المقصور
مراعاة لملاحظة المحدود او المرسوم ويلزم عليه ان لا ينتهي حركة تانيته على
المطلوب بل لا يوجد انتقال ثان الى المطلوب اصلا فلا يوجد التعريف
المرتبين في انتساب التصورات وايضا يلزم ان لا يلزم لطري من
لظري كما مر في الاشارة اليه لفضل اذا اردنا مخضف لطري بحد لطري
فلا بد للحد النظري من كاسب ولكن حد اتحاد الحد ان جعل مراعاة للمحدود وقد
نفى الاول وان جعل حد الحد فهو غير حاصل وبالا حصول له لا يكون مراعاة و
بعبارة اخرى ان هذا الحد لكونه مراعاة لا بد من حصول بالذات والالنفات
التي بالعرض وتكون مرنا ايضا في هذه الملاحظة لكونه لطريا حاصله لنفسه

لا بد من الالتفات اليه بالذات وعدم حصوله كما هو رايه فيكون حاصل بالذات
 وبالعرض وملتقنا اليه بالذات وبالعرض والضم يلزم ان يكون المقصود بالنظر
 الالتفات الذي هو فعل من افعال النفس لا العلم ومن البين ان المقصود
 بالكتب العلم والضم يلزم كما قبل ان يتعلق الالتفات بالمعنى لان المعنى
 غير حاصل في الذهن عنده وقد يكون معدوما في الخارج ولك ان تناقش فيه
 بان الحد والرسم في الذهن حاصل بما انه متحد مع المحدود او المرسوم والام^{يصل}
 مرادة للملاحظة فوجود الحد والرسم وجود للمحدود او المرسوم وهذا النوع من
 الوجود كاف لتعلق اللحاظ فتأمل فيه فاذن قد بان لك ان الكتب في التصور
 لا يخفى الا بان يحصل المكتب كافي التصورات كما ذهب اليه الشيخ و
 الجمهور رغم المقام مقام تجزئه الاذكياء الاعدام فلا باس ان تفضل الكلام
 فاعلم ان المعروف فسمان حد ورسم اما الحد فالفرق بينه وبين المحدود
 اما بالملاحظة بان يكون الحد الامور المتعددة المحبوسة بالمحاطات متعدده
 والمحد وذلك الامور المحبوسة بالمحاطة واحده مع عدم تصور وحدة اللحاظ
 مع تعدد المحبوسة ليس المحدود متغاير الحد فعلمه علمه في لا يتصور في التصورات
 وسبق شبهه الامام رحمه الله تعالى مفروءا ما بان الحد المتعدد في محايي
 متعدده والمحد وذلك الامور معدودة للوحدة الاجتماعية في تصور وحدة
 اللحاظ فحين جهة الوحدة لكن حصول الحد بعينه حصول المحدود في السد باب
 الكتب والالتفات في التصورات لعدم حصول شيء متغاير للحد يكون الحد
 كما سبالة واستقر الشك الا ما مي والتعجب كل التعجب من المفروءة بعد اعترافه بحر بان

الركب والاكثاف دعم في الموقف الاول ان الاجزاء الخارجية كما انها
مقومات للمركب في الخارج يحصل المركب من اجتماعها بحيث يكون
الاجزاء بعد اجتماعها نفس حقيقة المركب كذلك في الذين الاجزاء الالهية
مقومات للمحدود في الذين فاذا انبرت تلك الاجزاء في الذين فهي
المحدود فمقومات الاجزاء مفصلة حدود مرتبة معروضة للوحدة المحدود وتعتبر
الش المحقق قدس سره وبها شيء عجيب فان الحد على هذا التقدير عين المحدود و
علمه وجهه حيله فاي شيء يكون كاشيا معلوما واي شيء يكون كاشيا مجهولا
فالطريقين الاتصاف وان ما افاداه رجبها الله تعالى غير مفهوم لا لزماننا
القاصرة واما بان الحد امور متعددة حاصله بحصولات والمحدود واحد مغاير له
فصل من اتحاد اجزاء الحد وذلك الحد بعينه الحبس بعينه الفصل كما انه عليه الشئ
وعلى هذا الامر الاكثاف بظاهر خارج يمكن ان يحصل الحبس في الذين بان حيلة الذين
موجودات منفردة بينهما من حيث تعلقه ثم يفهم البه من حيث تحصيله فحصل مجموع مركب
من الحبس والفصل في الذين هو الحد ثم بعد لحاظ ايهام الحبس في نفسه وتحصيله
لفصل الامز الواحد المحصل ذلك الواحد بعينه الحبس بعينه الفصل فالحد على كاشية
والمحدود معلوم كاشية وكل ايهام موجود ان بوجود مغاير زائد فديان لك ان
التحد بد بطريق الكتب من فروع ثبوت التركيب الاتحادية بين الحبس والفصل
وعلى هذا فالعلم الحاصل بعد النظر علم بكنة الشئ فان مبدء الاكثاف على
هذا التقدير الصورة الاجالية من دون ان يصير مرادة وظهر ايضا ان العلم بكنة
الشئ محقق بالبداهات وظهر ايضا انه ليس التحديد علما بالكنة بان يصير الحد

مرادة الذي الله نعم ان جوز حصول المحدث في غير صورته الانساب منسكاً عن حصول
المحدود بان لم يلاحظ ايهام احسن وتخصيص الفضل بل تصور مفهوم ايهامهم كجمل
مرادة لملا حظ ما بها احسن وفضل له يكون هذا النوع من العلم اشبه بالوجه
الذاتي وحين ما علمت ان قرنا طر ك ان دفاع ما قبل ان قبل بوضع الالفاظ للصورة
الذاتية يقال معنى الان ان هو المحمل لم يكن حاصله عند حصول المفصل واما اذا
كانت موضوعه للنسبة من حيث هو كما ذهب اليه المحقق الدواني والمحققين رجبها
الله تعالى وغيرهما من الاعلام فلا مقصور بها كاحمال وتفصيل فان الاحمال
والتفصيل ليس الا في الصور فما الوجه للقول بان معنى الان ان غير حاصل
حين حصول التفصيل واما تحصيل عند حصول المحمل وقد ثبت اتحاد المعنى
من كل وجه بين الحد التام والمحدود وودون فرق بجزئية البنية الصورية من
المحدود والمحدود لم يبن الاتحاد الذاتي بينهما ثم قال هذا القابل فوق هذا
كلام اخر برآئه لا عرض لاصحاب العلوم الفلسفة عن الالفاظ وادعها
بل الكلام في الموجودات النفس الامرنية سواء وضع الالفاظ بارايها اولاً فانه
الانسانية وغيره التي ليست بدنية عند فهم مع قطع النظر عن الالفاظ فان تصور
لحصولها بالحد التام وما الفرق بين الكسب والملك اذ لا مساع الاجمال
فيها باعتبار نفسها وعملها وان جاء في الاجمال والتفصيل لكن نسبتها اليها اذ
فما الوجه للقول بحصولها بالاجمال وعدم حصولها بالتفصيل فاذا فرض حصول نسبتها
ولو خطأ معاني نسبة بقي حتى يحصل نسبتها ويجعل مرادة له وعند هذا حق ان يقال
اطف المصباح فقد طلع الصباح انتهى وتفصيل الدفع ان هذا القابل حسب الفرق بالاجمال

والنفصيل بسبب الان في العلم والمعلوم في الحد والمحدد واحد وليس الامر كما زعم من المعلوم
في الحد الاخرى مفصلة والمعدوم المحدود والامر الواحد يحصل من الاتحاد بما ذكرنا
وجوده في ذلك الواحد بعينه الحبس بعينه الفضل كما يشهد به كلام الشيخ
فقد الامر الواحد كما انه واحد في نفسه كذلك علمه بالصورة الواحدة الاجابة
والحد كما انه معلومات متعددة لذلك علمه صور متعددة وليس الاتحاد بين احد
والمحدد من كل وجه وقوله قد ثبت اتحاد المعنى بين الحد التام والمحدد سواء
سبح ترادفام لا غلط بل بين معنى الحد والمحدد وتغاير بالوجه الذي انشئت
وبين في موضعه كما يشهد كلام الشيخ ولهذا لم يعد الحد التام والمحدد من
الترادفين في الصحيح وليس هذا اصطلاحاً محضاً بل لتغاير في المعنى ثابت
هذا كله في الحد من القبل والقال واما الرسم فالامر فيه اصعب لانه اما ان
يحصل نفس المرسوم بعد حصول الرسم كما يحصل في الحد نفس المحدود او يحصل
امر محمل متوجه حاصل من اتحاد التوارض المأخوذة في الرسم ويكون مرادة ^{حظ} للملا
المرسوم او لا يحصل شئ انما يتوجه الى المرسوم ويلاحظ بالرسم بجدة مرادة ملاحظة
والثالث باطل لما عرفت من وجوب التاوي الى الجمل وكذا الثاني لانه لا يصير الحركة
لغوا وتطويل المتنافسة من غير طائل فان الرسم المحمل والمفضل كلاهما من غوارض
المرسوم وطال لوقوعهما مرادة لملاحظة المرسوم ومنه وان في التميز فواجب ان
يجعل محمل الرسم مرادة دون المفضل واي ادوية فيه وونه واما الشق الاول فيلزم
منه ان يتكلف المرسوم نفسه فيكون علماً بكنية حاصله من الرسم هذا وان كان
محتملاً كما قال المصنف يجوز ان يكون من الخواص بالصورة موجب لتصور المرسوم

لكل نفس بكل في جميع المراتب بل احتمال محض لم يدركه ضعفه وان يحقق كان اقل القليل
فقد احتل امر الالتهاب في النور فانهم واعلم ان هذا الاختلال انما نشأ
بالقول بان العلم نفس الصورة الحاصلة من المعلوم في العالم واما اذا قيل بان
الاجلانية المغايرة للمعلوم علم سواء كان القول بالوجود الذي ينبغي حقا وباطلا كما سبقت
عليه في محجث الوجود الذي انشاؤه الله تعالى وعليه ما نحنا الحاضر بدينه الكرام
قدس سرارهم فنسبهم امر التعريفات لان تلك الحالة لنور او لصدف وبما نوعا
من العلم والنور منه ما هو قوي وهو الحالة التي بها يتكثف كنه المعلوم ويضعف
وهو الحالة التي بها يتكثف المعلوم انكثفا ضعيفا بحيث تنمير عايداه فاقوا الازاد
محصل كنه شي ونظرا محصل حالتان يتكثف لكل منهما الجنس والفضل ثم محصل
بعد ذلك حالة بها يتكثف المحدود وهو اما المحل الحاصل من توحيد الجنس
والفضل واما امر مرتب بهما معروض لوحدة اجتماعيه او محصل حالاتها يتكثف
العوارض فبعد الدين ليقول حالة اخرى بها يتكثف معروضها انكثفا
ما قضا بحيث تنمير عايداه واما حصول حالة بها يتكثف كنه المرسوم فامر
محتمل لم يفر من ان علي امتناعه فنقل **نور** فالنور الثاني ان حصل اذ فيه
ان بدنيه الكاسب لا يوجب بدنيه الكاسب فبدنيه الخاصة لا يوجب
بدنيه النور الاول ولو كان كذلك لما صح كسب نظري من بدنيه علي
انه لو تم بلغ قوله لان به في التعريفات تصور او احدا ونفيرا كلامه انه اذا
فرض تصور كنه الشئ بعد حصول تصور الخاصة فقد اجتمع تصوران احدهما
تصور كنه الشئ والاخر تصور خاصة وليس احدهما مراعاة الاخر فيكون تصور

الآن من دون نظريان طرقي النظران يجعل المعرفة بالمعروف بالفتح و
لست الخاصة منها مراعاة اصلا فالنصور الثاني اي تصور الخاصة ان
كان بالنظر لهذا التصور لا تصور الآن وان لم يكن بالنظر فلا نظريتها اصلا فلهذا
المفروض لو لم يكن له كنه كان يكفي انه اذا لم يكن الخاصة مراعاة سائر تصور الكنه
يدبرها وانت لا ينبغي عليك ان تحققة النظر الحركي ان حركته من المطلق
الي المبادي او من المبادي اليه ومناط النظرية الي هذا او علي الحركة الا
او الثانية فاذا فرض ان الخواص حصلت بالحركة ثم ريت وحصل باعداد
الآن فلا شك ان هذا الآن قد حصل بالحركتين فقد دخل في حد النظر بل
رب فالحنس ره ان زعم ان معنى النظر ليس بذائل جعل احاصل مراعاة
فلا كلام معه فان كلامنا انما كان في النظري بالمعنى المذكور والبدهي الذي
بقايله وان زعم ان جعل المراة لازم للمعنى المذكور فتصور الآن بعد تصور
الخاصة بهذا الوجه اذا فرض فلا ينعج عدم المرئيه شيئا بل يكون هذا مادة
النقص على جعل المرئية لازمة للفكر بمعنى الحركتين بل الذي ينعج بيان
احتمالات وقوع الصورة المذكورة ان طفر والا فلا ينعج وهذا ظاهر واعلم ان مرادنا
بالحركة منها اعم مما كان علي سبيل الحقيقة او علي سبيل المشابهة وقد بينا نحن في
كتب المنطق ان الفكر ليس حركته علي سبيل الحقيقة **وهو** اي شبهها او علي
تسمية المصادرة ابراد مقدمته مساوية للمدعي في الجهالة والخطأ فمن
لا يسلم المدعي لا يسلم هذه المقدمته فاندفع ما قيل لامصادرة ولا شبهها
فان اعرف فيه الوجود مكرورة في الاذن العامية لان الكلام في الوجود ^{المصدر}

فيسند بالاعرفية على البدئية لانه كما ان الاعرفية مركزية لذلك البدئية
مركزية ومن تنازع في البدئية تنازع في الاعرفية وفيه انه اذا قام الدليل
اه يعني ان المسند قد دل على الاعرفية بالدليل واذا دل على الحقي
مثل المدعي بالدليل فلا بأس في اخذنا في الدليل فالاولي ان يلتقي بالبطر
في الدليل وانما قال فالاولي لانه لا منع في المناقشة على مقدمته فوطئة للمنا
في دليلها فتأمل قال المصنوع قلنا معنى على الموجب بالذات حتى تحت
القبض عنه اه تعال ان نقول لا نقول المسند بالموجب بالذات بل
نقول المقصيص جواز فادرسية وجوده الي جميع الكمالات على السواء
فاجاد البعض بالاختيار في وقت والاخر في وقت اخر ولذا ايجاد البعض
في محل والبعض في محل اخر ترجيح بالمرج واجاد بلا حكمة فلا بد من امر محب عنه
الارادة والافادة وذلك هو الشرط وارتفاع الموانع واستعداد النفوس
والجواب ان المصنوع اراد بالموجب ما يجب عنه الافاضة ومنع وتختلف
وتحق لا نقول به الا ان من ضرب من يفرق بين ترجيح المختار واحد المتأدي
الرجحان بنفسه من غير موجب فالمريد عند الفعل بالثبات لا يتوقف فعله
وارادته على شروطه فتأمل فيه وارلقب كلاما مستوفيا في محله **قوله**
وذلك لان علم العالم واطخاص مع شرائطها اه يعني ان قلة المختلف
انما يقبض ان علم العام مع الشرائط اكثر من علمه بدون وكذا اعدم علم
العام مع عدم الشرائط اكثر من عدم علمه معها وكذا في اخاص لكن لا يلزم
منه اكثرية علم العام من علم اخاص لجواز ان لا يكون لهما شرائط وعلى تقدير

كونا فنحوز ان يكون علم اخاص بدون الشروط اكثر من علم العام بدون فيكون
علم العام بدون الشروط مثلامرة وعلم اخاص بدون الشروط عشرين
وان كان اقل من علم معها كان يكون ثلثين وان يكون عدم علم العام
مع الشروط اكثر من عدم علم الاخص معها كان يكون مرة وذلك عشرين وان
يكون وجود شرائط الاعم ثمانية مرة ووجود شرائط اخاص تسعين فيكون علم
اخاص ثمانية مرة ونسبة مرة وعلم العام واحد او ثمانية مرة وكذا اذا اريد
بالشروط اللوازم اه لما كان قبل ان يمنع كون شروط العام لبعض شروط
اخاص انما يتوجه لو كان الشرط على معناه اما اذا اريد به اللازم فلا يكفي
للسندل وبيان الاعتراف لانه لما كان لوازم الاعم لبعض لوازم الاخص
فوجود علم الاعم مع اللوازم اكثر من وجود علم الاخص معها ولا يوجد ان بدون
اللوازم فالمخبر به رد عليه بان هذا غير واجب فانه انما ينجم اذا كان الاعم
لازما للاخص حتى يكون لوازم الاعم لوازم الاخص وهو في جبر المنع واقبل
ان الكلام في الاعم المطلق لا الاعم من وجه ولو لم يكن الاعم لازما صار اعم
مطلقا ففاسد لان مادة التخلف في الاعم من وجه هو ان يوجد احدهما ولم
يوجد الاخر بمعنى ان يكون تلك المادة ما يصدق عليه احدهما ولم يصدق عليه
الاخر واما حتى يكون هو فردا للاحدهما دون الاخر وكذا في مادة التخلف في ايجاب
الاخر والذي يجب الاعم المطلق ان يصدق الاعم على كل افراد الاخص بالفعل
حتى ينافي العموم المطلق عدم اللزوم كيف ولو كان الامر كما حسب القابل يجب ان
لا ينفقد من المحول الاعم والموضوع الاخص الاضحية دائمة مع انهم صرحوا بخلاف

ذلك فافهم **قوله** هذا اذا شرطه لعل مراد اسم المحقق قدس سره بالجزء والجزء الاول
 وبالكذا لكنه التفضيلي وح لا يرد عليه ما ذكر **قوله** انت تعلم ان الكلام في الوجود
 المطلق انه قد اخرج عن علم المخاطب ما يفعله نقصه من قبل فانه قد مر من قبل ان مراد
 قائل الكسبه الوجود الحقيقي اذا كان كذلك فالوجود اما مشترك عارض للمباني
 او انفسها فلا يرد ان قول اسم المحقق قدس سره من قبل ان البديته منفردة
 على الاشتراك يدل على ان النظرية مترتبة عليه لان المحيية قد جعل النزاع
 لفظيا فلم يكن موضوع الحكم بالبدية وحكم بالنظرية واحدا فلم يكن المتيان
 عليه واحدا بل نقول لو كان النزاع معنويا لاجب اننا ونسب قول الخصمين
 واحدا وقد مرح اسم المحقق قدس سره بانه على تقدير عدم الاشتراك
 يصح دعوى النظرية بناء على ان ليس كنه شي من المباني بدية ولا محي
 ان كثير من المباني يفضل بالوجود العرضية لما كان يرد على اسم المحقق
 قدس سره ان كل وجه كنه شي ولما كان جميع الالاته نظرية فجميع الوجود الفهم
 نظرية واجيب بان المراد بالمباني المباني الوجودية في الخارج فلا
 يلزم من نظرية النظرية الوجود فاما اعتبارات غير المحيية لا يرد من
 ان بعض المباني الوجودية بدية لانه لا شك ان المباني يعرف
 بالوجود الوجودية في الخارج كما يعرف الجسم بالمنصف بالسوا فبذو الوجود
 معلومة بالكسبه الذي هو محض البدييات ولو لم تكن معلومة بالمتباني بل بالكسبه
 او بالوجه بان لم يفت البيا جعل الالباب امراة للاخط ففقد علمها بالمباني
 ان لم يحصل الوجود بل انما هي امراة لها فبذو الالاته اما امراة للمباني

التفت بها الى الوجه المفروضة ثم المراة للوجه التي هي مراة للمهيئات فيكون
الوجه مراة ومرى في ملاحظة واحدة فيكون حاصل وغير حاصل فيكون ملاحظة وغير
ملاحظة فانه قد يقع ما قبل يجوز ان يتصور الوجه بالوجه ولا يلزم كون المقصود بالذات
مقصودا بالعرض في قصد واحد لان القصد منها متعدد فانه اذا عرف السواد
بالوجه قصد معرفته السواد ثم قصد به معرفة الجسم فيها قصد ان وكذا ان يرفع اذا اضرنا
وجعلناه مراة لملاحظة الجسم ولا ندرى ان كنهه ووجهه لانا وان لم تعلم بالبدن به انه
كنهه او وجهه فلنا تعلم بالدليل الذي ذكرنا ان كنهه ثم قد نقص بان يتصور العالم بانه
مختلف الله تعالى فيلزم تصور كنهه نعم والجواب عنه بان ذات الله تعالى
قبيد للوجه لا هو الوجه نفسه ونحن انما نوجب لتصور كنهه الوجه لا لتصور قبيده
لكن هذا ينقلب على اصل الكلام ان الوجه هو مفهوم المنصف بالسواد
والسواد قبيده وليس هذا منافق في المثال لان العارض الموجود لا يكون
محمولا بالمواظاة وانما المحمول بالمواظاة مشتق وقد قبل ان قبيد الوجه
انهم يجب ان لا يكون مرى بالاصار مقصودة بالذات مع انها معتبرة
في المراة وبذلك السبب شي فان اما خونية على وجه التقيد بان يكون نفس
مقصود الوجه ثم قبيد بهذا المقصود وجه فيجعل المفيد المحض مراة لملاحظة لا ياتي
كون المراة هذا المفيد على انه لو لم يتم النقص الضروفا فهم **قوله** لو سلم ذلك
فيه اشارة الى منع وقوع التعريف عن جماعة وهو الى كنهه وبذلك
الظاهر غير متوجه لان الظاهر ان المعارض مانع بلفظه الاحتمال ولعل مقصود
الاشارة الى بطلان هذا الاحتمال لما ان نذهب المعربين معلوم انهم وسوا

الى البديهة او منهم الفار الى معنى ان نسبة القول بالنسبة الى المعرفين باطل
وكسليم صحيحة فهو مفيد للسند لان الحصول بالكت ولو لبعض دليل النظرية
لانه قد ترتب لبعض النجاء حصوله على النظر وقد مر انه وما عليه فنذكر
وبه يدفع ان اشتغال العقل اذا حصل ان التقرب غير تام لان غايته
بالرغم ان الوجود لطري في بطن المستغلبين بالتعرف والمقصود نظريته
بحسب الواقع وحاصل قوله قال قلت ان الاشتغال بالتعرف مني على النظرية
في زعمهم فالاستدلال بالاستعمال بالتعرف على النظرية ودور قابل **القول**
وهو ما يحصل به تصور ما علم وجوده بحسب نفس الامر اذ نفس الامر الوجود الاعم
مما يكون بحسب الخارج بنفسه او بعينه او الذي يصح الامتزاج لا بالعلم الوجود
الخارجي والذهني فبني يلزم ان يكون كل تعريف تعريفا بحسب الحقيقة لانه
لا يخلو المعرف عن الوجود والذهني والمشهور ان المعرفي بالتعرف
بحسب الحقيقة الوجود بحسب الخارج والا فرب هو الاول قال المحقق ربه في بعض
نصائمه ان الحكم غير مقصوره بالبحث عن الوجود الخارجي بل النظر الحكمي اعم
فيل عموم النظر الحكمي لا يدل على عموم التعرف بحسب الحقيقة لان الحكمة يذكر
فيها كلا التعريفين فيجوز ان يكون لبعض الاشياء تعريف بحسب الاسم فقط
وانت لا يذهب عليك ان مقصوده ان الحكمة باخذه عن الوجود مطلقا
والا فبها معرفة الحقائق بنفس الامر به لا معرفته بالعنوانات التي ليس بها معن
فالوجودات النفس الامر به لها حقائق كما ان لها عنوانا فانما يكون لكل
موجود في نفس الامر تعريفا فخرج البعض غير لائق وبه اندفع ما قال به الفاعل

ان الامر الاصطلاحي فلا بد من نقل الاصطلاح لان المقصود ان العرض الذي
يعلق باعتبار هذا النحو من الاصطلاح متحقق في الموجود في نفس الامر بحيث
كما في المتحقق في الخارج بنفسه فالاصطلاح على اخراج البعض من غير ما
في قوة الخطاء عند المحصلين فانهم **قول** والمقصود من التعريف اللفظي هذا المحصول
انه قبل قد يكون الشيء معلوما وحاضرا في المدركة وتحتاج الى التعريف اللفظي
عند استعمال لفظ موضوع بازاء غير معلوم الوضع فلو كان المقصود ان
المحضر وجواب بان النفس لا يلتفت في ان الى شيئين فلا بد من التمييز
عند سماع اللفظ لا يفيد لانه بعد تسليم صحة المقدمة قد يكون المعنى حاضر
او يلتفتا بعد سماع اللفظ والسؤال عنه وقبل جواب المحجب وجواب في
بعض نصابه ان المقصد الالتفات اليه من حيث انه مدلول اللفظ في صدق
بمعنى الكلام والمعنى غير حاضر بهذه الحسنة وان كان متفهما مطلقا صرح بان الحسنة
لعلنية وظاهر هذا لا يعود الى طائل لان الحسنة التعليلية خارجة عن المصادق
فلو كان من التعريف اللفظي الاحضار في المدركة لزم احضار المحضر لان
يقال المحصور على نحو من حضور من اللفظ وحضور في نفسه والمقصود من
اللفظ المحصور الذي يكون من اللفظ وهذا لم يكن متحققا من قبل وانما كان
المتحقق الذي لا من اللفظ **قوله** مع ان التعريف اللفظي يحتاج
ما انه لغوي لو كان المقصود من التعريف التصديقي بموضوعية اللفظ للمعنى وهذا
وطيفة اهل اللغة فيكون التعريف اللفظي خارجا عن وطيفة اهل العقول
قال بعض المحققين من الاسادة الجرا العلامة البارسي رحمه الله تعالى

ان غاية المزم خروجها بطرفية بالذات ولا يلزم خروجها بطرفية بالعرض
 فان اهل المنطق يحبون عن الالفاظ لتوقف مفعولهم عليها او
 لتسهيل حصول المقصود بعبارة اخرى ان اراد ان المجتنب عن التعريف
 اللفظي وبيان احكامه يرجع الى المجتنب عن احكام الوضع فلا بأس به فان
 اهل المنطق لم يراهم يحولون عن احكام الوضع لفوايد ان اراد ان ذكر
 التعريف اللفظي لمخوض المعارف بالفتح في كتب المعقول يرجع الى
 بيان موضوعه الالفاظ بارايها فلا شناعة فيه فان ذكر التعريفات
 في العلوم متاود ولا خلاف في وقوع الاحكام اللغوية مبادي الايجاب الحكمة
 فانهم **قوله** ووجب المحقق انصارا لاني ره آه قد مر التعريف الاسمي
 بحيث يدخل فيه اللفظي بشرط ما يشترط الاسمي وجعل التعريف المذكور
 في كتب اللغة من التعريف الاسمي ولا شك ان المذكورات في كتب
 اللغة تعريفات لفظية **قوله** ثم كما بان القوم علموا القدم ما لا اسمه
 نقل عنه في حاشيته قد وجدت هذا التمسك في حاشيته على حاشيته التبيين بان
 فهم المعنى من اللفظ كجمل من التعريف الاسمي واللفظي فلو لم يكن التعريف اللفظي
 واخل في مطلب ما كما ان التعريف اللفظي واخل في مطلب ما كما ان التعريف
 الاسمي واخل فيه لم يكن هذا المطلب مقدا على سائر المطالب ولم يصح احتياجا
 اليه قال في حاشيته اخرى قالوا لنا مطلبان مطلب وما يطلب به التصور
 ومطلب هل يطلب به التصديق والتصور على وجهين تصور بحسب الاسم وهو
 تصور الشيء باعتبار مفهومه مع قطع النظر عن الطباقه على مبنية موجودة وبها

النصور بحري في الموجودات قبل العلم بوجودها وفي المعدادات البصر والطالب
له ما اشارة الاسم وثانيتها النصور بحسب الحقيقة اعني بصور شي علم وجوده والطالب
له ما الحقيقة وكذلك التصديق بقسم الي التصديق بوجود الشيء في نفسه والي
التصديق بثبوتة بغيره وقال بعض المتأخرين ان ههنا قسم اخر وهو التصديق بغير
المثبتة وقوامها هذا القسم مغاير للتصديق بوجود الشيء في نفسه لان هذا التصديق
مقدم على التصديق بوجودها ولا يخفى على ذي بصيرة ان هذا حلت من القول
لان التصديق ليس بحري موضوعا ومحمولا ولا شك ان تقرير المثبتة نفسها
لا امر مغاير لها فكيف يتعلق به التصديق والطالب الاول بل البسيط والثاني
بل المركبة ولا شبهة في ان مطلب اشارة مقدم على مطلب بل البسيط
فان الشيء بالم تصور مفهومه لم يكن طلب التصديق بوجوده كما ان مطلب
بل البسيط من مقدم على مطلب ما الحقيقة وما لم يعلم وجود الشيء لم يكن ان يتصور
من حيث انه موجود ولا ترتب ضرور يابن مطلب بل المركبة ومطلب ما الحقيقة
اولي انهي واعلم ان المشهور وعليه المحققون وقوع الرسم في جواب الال ان المحقق
الدواني قال انما يقع الرسم من جهة التوسعة وخالف فيه معاصره الصدر
الشراري ولفظ شمر زلية للجدال مع ذلك المحقق ولقد غلب الجدال فاعاد المحقق
حتى صدر منه كلام لا يخبر عليه مسلم ولا من شأنه ان يفوه به ولا يجدي هذا النزاع
الي تميز طائل فانه يرجع الي الاصطلاح ومن شأنه فليطالع الجديد بين هما والحق
باعادة المحققة في بعض تصانيفه ان ههنا اصطلاحين اصطلاح اليا غوجي
وقد اصطلاح فيه على ان ما يطلب الدائيات واصطلاح فن الزمان وقد اصطلاح

فيه على انها يطلب التصور سواء كان بالرسم او الحد او ارميض المناظر من صاحب
 الاتفاق المبين وعبارته هكذا مطلب بل على ثلثة اقسام بل الشئ موجود على
 الاطلاق وبل الشئ موجود على صفة وبل ان احق ما يسمى بالهئية البسيطة
 نوعان بالاضافة وعلى الاطلاق ولوا صطلح على جعل البسيط ضمن البسيط
 على الاطلاق وهو هئية الشئ في نفس مبهمة وبسببها على الاضافة وبالقيا
 وهو هئية الشئ بحسب الوجود في نفسه والمركبة هئية الشئ على صفته فلا
 شطط وكان من امن بالجعل البسيط انما اذ بل نفس على الثلث نفعه عن
 تقدم الفصل الوجود عن التقرير الاتي اعتبار المعقل منهما بحق الوجود تحت
 التفر لکن المرتبين مختلفان ولشئ بحسب كل منهما لوازم واحكام فالاعمال
 مغلطة في المقادير العلمية والاعتبارات التصورية والادعائية والنصوص
 الاقناعات الحذية والبرهانية انفس هذا كلامه وليس فيه شئ يدل على ان
 التصديق يتعلق بالتفر كما يتعلق بالموجودية لكن بحسب حكم عنه تفر فوام
 المبهمة بحسب ضرورة الفقد والعقد فيصدق به وكذا يجب ان يحكي بحسب
 الموجودية فيصدق به ولذا قيل ان يثالث مراتب الاول مرتبة التفر لنفس
 المبهمة والثاني موجودية اي كونه بحيث يصح انتزاع الوجود الثالث الاتصاف
 لصفته فالاول مقدم على الثاني والثاني على الثالث ولا بد ان يحكي عن
 المراتب الثلث يعقود يتعلق التصديق بكل منهما ولا خلف فيه بدعاغية الكلام
 في توجيه هذا الذي يفوه بكلمات اسبب باصوات المجانين لكن لا يذنب
 عليك انما تنفر بالبرهان القاطع والاستدلال الساطع ان شاء الله تعالى

المفصل المتعام بحيث لا نجوم حوله شبيهه ولا ارتباط الوجود الحقيقي بنفس
المهنية المنفردة وان العقود المحكوم فيها بالوجودية حكائية عن نفس تفرز
الذات لا عن الانصاف بامر انصافي او انشراعي وقد سلم هذا الرجل في موضع
من كتابه المسيح بالافق المبين وغيره فقال عسى ان اتيتك على النقط
لان ليس الوجود حقيقة الانفس الموجودية بالمعنى المصدري اي نفس
صيرورة نفس المهنية في ظرف لا لا معنى بما يصح الى المهنية او تبرع عبادة
فجعل منا طالق انشراح الموجودية وحمل مفهوم الوجود فلعل المنطق انه
في ظرف الوجود الانفس المهنية ثم العقل يقرب من التحليل تبرع بما معنى
الموجودية والصيرورة المصدريه وحمله عليها على ان مصداق الحمل ومطابق
الحكم هو نفس المهنية يجب ذلك الطرف لا ان يرد اي يقوم بها فيصح الحمل
واذا قد كعفت ان مصداق الموجودية هو نفس المهنية والعصبة التي يحملها
الوجود حكائية عن التفرز والتصدق بالتفرز انما يطلب بهل السبب المشهور
فالقدم عليه اي التصديق هو لم ين في البدا الا التصديق بنفس قوام الشيء
الذي هو تصور فاستقر اعراض المحسوسه في مقرة ولا يمكن رفعه وورودها
اورده المحسوسه في حواسي بعض تصانيفهم من ان هذا المطلوب يرجع
الى طلب قوام المهنية وتصديقه لا يصلح الا جعلها محمولة لنفسها فذا الحمل
انا غير مفيد او باطل وتصوره مندرج في مطلب ما لا شاره والحق عند هذا
العبد ان مرتبة التفرز هي التي يحكي عنها لفضة محمولها الوجود لا انها مصداقها
وحمل الموجود على المبهيات شبه يحمل الذبايات من حيث انه لا يحتاج

الى قيام امر به الموجودية انضماميا كان او انتراعيا و هذه المركبة هي معنوية المنة
الموجودة اي هذا المفهوم التقديري الذي يطلب تصورهما بالحقيقة فتقديره في مرتبة
التفريغ هي بعينه التقديري المطلوب في بل السبب المشهوره وتصورها هو بعينه
مطلب الحقيقه و اما بل السبب الحقيقى فهو من هوسات هذا الذي غلب
عليه القوة الواهية النفس فيما يعوق الفاعلية وانما اجراء على اختراع القول
المموه بالانواع المتوهمات والراي الملح بالحجاء التلميحيات طمعا ببل الزعم
عند العامة باحداث قول مخالف للكافة ولم يبال بالافتضاح الذي
انما حصة فان قلت يجب ان يصدق الموجودية نفس المنة المتفردة و
لكن المفهوم الموجودية قيام بها او ليس ينزعها العقل عن المنة المتفردة و
يصحها بها كما يصف سائر الانتراعيات فاذن يصح الحكمانية بالموجودية
عن هذا القيام بان يراد لفظ الموجود ما انصف بالوجود المصدرى كما يفهم الحكمانية
من صيغ سائر الصفات فلعل هذا المموه يريد بمطلب بل السبب الاضافي
التقديري بهذا الاضاف و بل السبب الحقيقى التقديري بنفسه التفرغ
هذا لعل الجدوى فان قيام الوجود المصدرى بقيام مفهوم الشبهة وغيره
من الصفات فهو في الحقيقة من جزئيات مطلب بل المركبة فان سجد
منه بل السبب فهو اصطلاح منه ونسبة الاذلال الى القوم المنخفضين من
الفهم وغلبة جنود الوهم كذا ينبغي ان يفهم هذا المقام فانه من مزال الالزام
قوله وانت تعلم ان التعريف الاسمي اه معنى ان التعريف اللفظي انما
يكون فهم المعنى منه مرة ثانية والبلون قبل في لوم يدخل التعريف اللفظي في

مطلب بالادوية لبطالان لتعليل القوم تقدم ما فانه الم لم يوجد مطلب بالذي هو
التعريف الاسمي لكان حكما على الم لم يعلم ولا يمكن المعرفة بالتعريف اللفظي
فانه انما يكون بعد المعرفة **قوله** مع ان من قال انه من المطالب التصديقي
اه يعني ان من قال انه من المطالب التصديقي قال انه في امال مطلب
تصديقي يعني ان المقصود الاصل في التصديقي وان كان المطلوب الاختصاص
الطلب الا انه انما يطلب احضاره ليصدق بان اللفظ موضوع له فلو لم يطلب
بالايفضه **قوله** انت خير بانه يصير تعريفا اسميا يعني ان الحسنة حسنة
فان العملية لا تنفع في دفع تحصيل الحاصل واذا كانت تصديقية فالمعرف
الشيء من حيث انه موضوع له وهذا المحيث لم يكن حاصل من قبل فيكون
تحصيل امر لم يكن حاصل من قبل ولما لم يعلم وجوده صار تعريفا اسميا والفرق
في التعريف معرفته نفس الشيء لا معرفته مضادا بحسبه كما حكم به الوجدان الصحيح
وكذا في التعريف اللفظي من هذا الحكم حكم لا يفتى اليه **قوله** ويكون من
قبل البحث اللغوي قد عرفت ما فيه **قوله** وكيفية المقام انه اذا قيل
عن امر يدعي اه يعني ان التعريف اللفظي يحل كل الوجهين كون العرف
منه احضار الصورة من بين الصور الخروسة وان يكون العرف التصديقي
ولا استحالته في شيء منها لكن اذا استعمل في العلوم العقلية فالظاهر ان المقصود
الاخصار وليس التصديقي بالوضع في من اعراضهم وان استعمل في العلوم
اللغوية فالظاهر ان المطلوب التصديقي بالوضع لانه العدة في مقاصدهم
وفيها ما لم داخل ان يقال المرجع الي قصد المعرفة من نعم اذا وقع في تن اللغة

في تفسير الالفاظ فنقصوهم التصديق بالوضع لانه من مسائل النفس ^{المسائل}
 انما يكون تصديقات فافهم قال المصدر فذا جيب عن الوجود الثاني بان اجد الم ^{سئل}
 اه ظاهر هذا الجواب يدل على ان النزاع في هذا المفهوم في بدعيته وطرئيه وهو
 كما ترى وتحقق الجواب انك قد عرفت ان مبني النزاع ان لهذا المفهوم
 حقيقه بها الموجودية لصديق هذا المفهوم عليه ام لا وعلى الثاني يدعي فالحجيب
 اجاب بان التعريف انما هو الامر ما بين لهذا المفهوم لو جب صدق هذا المفهوم
 وهذا خارج عن النزاع فانه انما صدق فيما صدق عليه المفهوم المذكور ^{تصدق} اما بال
 الاول او بالصدق الشايع او ليعال ان التعريف لمنو حكم لا لما هو الوجود
 عندنا فان الوجود هو الذي به موجودية الاشياء وترتيب الالما عليه والوجود
 بهذا المعنى عند القابل بالبدعيته منحصر في هذا المعنى وعند القابل بالبدعيته
 هو غير هذا المفهوم فالاستدلال بالتعريف لانهم الا انما اثبت اولاً ان
 مبدء الالما غير هذا المفهوم وقد عرفت وما انتمم بالدليل ذلك بل استند للمحمود
 التعريف ويجوز ان يكون التعريف لمنو حكم ولا يكون في نفس الامر امر
 مبدء الالما غير هذا المفهوم ففي قوله الذي وقع النزاع فيه تسامح والذي قلنا
 جديهيته زعم ان الوجود الذي به يترتب الالما هو هذا المفهوم فلا يلزمه توهمكم
 بل لا بد من اقامه الدليل فتأمل **قوله** قد عرفت ان الوجود يطلق اه لغني
 ان المعنيين مخفوق لا وجه فيه للتحقار واحكم بكونه توهماً لانهم ان المعروف
 الذائب الي انه شئ يوجب الكون اخذ الوجود بالمعنى الثاني ولا شك
 انه موجب الكون المصدري فالاولى ان يجاب بان المعروف الوجودية

أخرى الوجود الحقيقي ونحن لا نكتل نظرية وإنما ندعي بدنية الوجود المصدر
وإذا بناء على أن النزاع لفظي وانت لا يذهب عليك أن النزاع
أو أن كان لفظيا فلا حاجة إلى هذا الجواب ولا إلى الجواب الذي من
قبل بل ينبغي أن لا يجاب لا استدلال النظرية فإنه ليس بدل على أمر لا يتركه
القابل بالتدبير كما لا يخفى **قوله** قلت لو سلم صدقه عليه اه إشارة إلى
منع الصدق على الكون وهذا صحيح في التعريفات كلها فإن ما به الانقضاء
ليس إلا الوجود الحقيقي الذي التعريف بالثبوت إلا بالكلف
ثم منع امتناع صدق تعريف موجب الكون على الكون واستند بعدم
امتناع صدق شيء على الموجب والموجب بالجلل العرضي وهذا في
الظاهر غير موجه فإن مقصود المعترض أن التعريف لو كان موجب الكون
فوجب منعه عن دخول المبين والكون مبين له فوجب أن لا يصدق
عليه قطا هو أن الجواب غير متوجه إليه ولذا غير البعض بقرينة النقص
وقرينة بأن موجب الكون مبين الكون فوجب أن لا يصدق عليه
أو لو صدق لكان عليه ولا يخفى ما فيه من الكلف الغير المرضي **والأ**
في الجواب أن امتناع صدق تعريف موجب الكون عليه ممنوع أولا امتناع
في صدق شيء على الموجب والموجب يصدق عرض فيجوز أن يكون صدق هذا
التعريف صدق عرضيا فيكون من الرسوم ولا يجب فيه المنع لجواز التعريف
بالأعم عند القدماء وهو المختار عند المحققين والقرينة على ما قررنا أن التعريف
منسوب إلى الفاعل إلى وهو يجوز التعريف بالأعم **قوله** الأول ملاحظة على

الاطلاق اه وبهذا الاعتبار يحقق تحقق فرد ولا معنى الا باسقاء جميع الافراد
 محققا للعموم وهو موضوع القضية الطبيعية كذا في الحاشية وانت لا ينبغي
 عليك ان تقوم فصرحوا ان موضوع الطبيعة امر ذهني ما خول بشرط الوجود
 الذهني مع قطع النظر عن الشخصات ولذا لا يبري اليه حكم الافراد فليكن
 محقق محقق فرد وكيف ينبغي بانقاء جميع الافراد وقد صرح المحقق ان
 الكلانية من المفقولات الثانية وانها عارضة للمتيقن بشرط الوجود الذهني
 والعموم مثل الكلانية فليكن مع العموم والاطلاق موجودا في الخارج لوجود
 فرد وارقت لفصل استوفى **فرد** والثاني بلا فطنة من حيث هو
 اه وبهذا الاعتبار يحقق تحقق فرد ومعنى بانقاء فرد لعدم اخذ العموم في
 مفهومه وهو موضوع القضية المعهولة كذا في الحاشية وانت لا ينبغي
 انه لو كان الامر كذلك لكان رفعه مجامعا لوجوده فلا يكون نقضيا له مع
 انهم قالوا ان رفع كل شيء نقضه والاضاال اريد بالانقضاء بالكلية
 فلا يصح انقضاء بانقضاء فرد وكيف اذا بقي فرد لم ينقض الحقيق بالكلية فلا
 يصح انقضاء بانقضاء فرد لان وجود فرد وجودا وان اريد الانقضاء بنجوما
 فلا احتصاص لهذا بالشئ من حيث هو فانه يجري في الاول ايضا لو سلم
 ان وجوده بوجود فرد لانه لما كان وجود الفرد وجوده فانقضاء الفرد انقضاءه
 في الجملة فلا يصح الفرق بينهما بحسب الانقضاء وارقت فيه كلاما مستوفى
فرد هذا هو الفرق بين مطلق الشئ والشئ المطلق اه ان كان هذا امر
 اصطلاحيا وظهر بصرح من القوم فنعم والا فالشئ المطلق بحسب المعنى الترتيبي

كما يصدق

كما يصديق على ما قال يصديق على الكل الطبيعي ايضا ومطلق الشيء بحسب
مفهومه التصديدي كما يصديق على الشيء هو تصديق على الفرد المنشهر
فانه ايضا مطلق الشيء الذي هو الفرد فالحكم على بعض التوهم انما
يصح ان يثبت الاصطلاح واللا **الاول** فاما مطلق ان اخذ على الوجود الاول
اه شروع في تقرير اجواب حاصله ان المطلق على الوجه الاول اي الشيء
من حيث الاطلاق سلبه لا يكون الا بالسلب جميع الافراد فليس
اخاص الذي هو سلب بعض افراد ولا سينترم سلبه وان اخذ على
الوجه الثاني اي الشيء من حيث هو فليس سينترم سلب المطلق
لانه نحو من سلبه وهذا ليس تفصيلا وانما النقص له سلب المطلق بالوجه
الاول والمراد بالعدم المطلق سلبا سلب خفيفه الوجود من حيث هو
من دون ملاحظة الاطلاق وهو الذي يسمى المحسوس مطلق العدم
وهذا العدم يحقق سلب نحو من الوجود فهو لازم للعدومات الخاصة التي
هي عدومات الوجودات الخاصة لتحقيق سلب خفيفه الوجود من حيث
هو من دون ملاحظة الاطلاق عند سلب فرد منه والمراد باللازم مطلق
امتناع الاتصاف اعم من ان يكون في الذاتي او الخارج وانت لا يجب
عليك ان بناء هذا التقرير على الاصل المتطورية فالاولي ان يقال ان سلب
المطلق على وجهين سلبه راسا وبالكلمة وهذا غير لازم للسلب الخاص
وسلبه في الجملة ولو في بعض الانحاء وهذا لازم لسلب الخاص والمراد
بالعدم سلبا المطلق سلب الوجود في الجملة وهو لازم للعدومات الخاصة

فالعدم الخاص مستلزم للعدم المطلق وسلب الاعم انما يكون احض من سلب
 الخاص اذا اخذ سلب الاعم بالكلية وراسا فان جسم الشئ واعلم ان الشئ
 المحقق قدس سره بين لزوم التعريف في تعريف المعلوم بالاكبر فاعلا ومفعلا
 بهذا النمط وقال الفاعل الموجود والمؤثر والمفعول الموجود والمثابر فالتعريف
 مشتمل على سلب الموجود الخاص وهو متوقف على سلب الموجود المطلق الذي
 هو المعلوم المطلق واعترض العلامة القوشجي بمنع المتوقف بل الاستلزام
 ايضا وادعى المحقق الدواني بانه في الحاشية القديمة توقف تصور العدم الخاص
 على العدم المطلق وبنته في الجديدة بان سلب الموجود المؤثر سلب مضاف
 الي الموجود وقد قيد الموجود بطريق التوصيف فيهم سلب الموجود المطلق
 كما في تصور سلب الموجود المطلق وهو جزء لهذا المقيد توقف نظره على تصور سلب
 الموجود المطلق كما ان تصور سلب لغيره يتوقف على تصور سلب البصر المطلق
 ولطف بهذا العبد ان هذا المحقق بني كلامه على ما حقق الان وهو ان المراد بالمعدم
 المطلق السلب نحو من الحاد وجوده وهذا المعنى امطلق البنية كما سلب عنه
 نحو خاص من الوجود فيلزم توقفه عليه والعلامة القوشجي اخذ المعدم المطلق
 بمعنى ما سلب عنه الوجود راسا وادعرت مطمح لطرف هذا المحقق علم ان الفضل
 والقال الواقع مع الصدر المعاصر له ومن مبرز اجاب ليس في موضعه والذي يجب
 ان ينظر ان المعروف بهذا التعريف اي كشي هو المعدم المطلق بمعنى ما سلب
 عنه الوجود راسا او بمعنى ما سلب وجوده في الجملة فان الثاني فالزام الدور
 بالوجه المذكور في كلام القوشجي ساقط واعتراض هذا المحقق وان كان

المرا والاول فلا يطر للدور وجه لان المعدوم الذي توقف عليه الموقوف غير
المعدوم الموقوف واما ما كان قال الخواص ساري انه اذا قيل سلب
للوجود فهم منه في المنها وسلب الوجود ساسا ثم اذا قيل بالمؤثر فهم سلب الوجود
اخاص بقولنا سلب الوجود بالمؤثر توقف فهم معناه على فهم سلب الوجود ساسا فقد
عرف المعدوم المطلق بما يتوقف فهمه عليه ففهمه او لا ان هذا انما يصح اذا عرف
بهذه الالفاظ المحصورة واما اذا عرف بالمعنى المنصور المفهوم من هذا اللفظ
بلا مونة اللفظ فلا واما ان هذا الفهم بطريق الخطا فتوقف التعريف على امر
لفهم خطأ ولا يضر لان الموقوف حينئذ في مقصور البعد ازالة الخطا ومن دون
توقف على فهم الموقوف فلا وجه لسلب التعريف فافهم **قوله** وبهذا يظهر
ان في عدم المطلق آه وبذا يظهر ان عدم المطلق عبارة عن سلب حقيقة
الوجود ففهمه اضافة وهذا المفهوم مطلق عام بمحض اضافة مسلو به الى
شيء لتخصيصه فيحصل عدم خاص فالمضاف الى حقيقة الوجود مطلق للمصاح
الى الوجود اخاص فهو دالي له هذا هو الذي حقيقة المحقق الدوالي رحمه الله تعالى
قوله فلا مجال لما يتوهم آه مثا التوهم انه فهم من عدم المطلق سلب
الوجود ساسا فظاهر انه ليس واما لسلب الحاضر ولا تعلقه بتوقف
على نفسه واذا قلنا ان سلبا بمعنى رفع حقيقة الوجود في الجملة وهو مطلق
السلب اخاص قطعا فلا مجال لهذا التوهم **قوله** وقد يقرر الدليل بغير
اخر فاصل ان التوهم عدم خاص وهو متوقف على وجود خاص وهو متوقف
على الوجود المطلق فقد جاء الدور **قوله** ان وانية السلب المطلق اه قد يقال

ان اراد ان ذاته السلب المطلق من دون ان يضاف الي الوجود المعلوم
الخاصة اظهر فلم يكن لا يفيد الدور فان السلب المطلق بهذا الوجه لا يتوقف
على الوجود لعدم اعتبار الوجود فيه وان اراد سلب الوجود المطلق قد انبته
الاعدام الخاصة متوقفة على ذاته الوجود للوجودات الخاصة في الالطرية والحق
ان ذاته كلاً المفهومين لما تحته من الحصى ضروري لا يتأرجح فيه الوهم العقل
وانما الخفا في ذاته الوجود الافراد غير الحصى للتحقق في تلك الافراد
واما العدم فلا خفا في ان ليس له افراد سوى الحصى وكونه ذاتاً للحصى
امر حلي قد انبته لجميع ما تحته اظهر من ذاته الوجود لجميع ما تحته لخاصة الحصار في
الحصى وعلى هذا الاشكال في الالطرية ذاته العدم ولا توقف لذاته العدم
لما تحته على ذاته الوجود لما تحته فتأمل **فرد** والضمير هذا الدليل لو تم اه حاصله
فان النقص المستدل قابل بالنصور بالوجه والنصور يستدعي التميز فلزم الدور
وقد اجيب عنه بان التميز حقيقه اما يكون في العلم بالكنه لانه هو الكنه حقيقه
لا في النصور بالوجه لان المتكف حقيقه بالذات انما هو الوجه وانما يتكف
في الوجه بالمساواة وانت لا يذهب عليك ان التميز ان كان للوجه
حقيقه لکنه سلب مخصوص فيوقف على العدم المطلق الذي الوجود فقد جاء
الدور **قوله** والحل انه لا يلزم منه التوقف على نفسه قبل عليه لو كان
الموقوف نظوره بوجه اخر فهذا اليفر يتوقف على التميز المتوقف على تصور الوجود
فالكان هذا النصور بوجه اخر بنجر الكلام اليه وكذا يتسلسل وما قيل في اجواب عنه
ان مقصود المحقق به حل التميز الذي في المتن لا التقادير برمتها وهذا التميز اخر الزام

الدور والنسب اعني احد الامرين بخلاف لغيره المن فان فيه الزام الدور
فقط سقوط ظاهر فان المقصود الزام الدور واثبات المقدمة الممنوعة
بالزام النسب اعني اثبات اتحاد الموقوف والموقوف عليه بانه
لو كانا مختلفين يلزم النسب وهو باطل فلا بد من اتحاد الموقوف والموقوف
عليه فتم المطلوب **قوله** يظهر منه ان اطلاق الوجود اذ اعلم ان مخالفة
الوجود في نفس الوجود بغيره الذي هو النسب الغير المستقل ضروريه فان
الوجود في نفس لا يتوقف على امرين والمعنى الغير المستقل وان تعلق به
الاحاطة المستقل يتوقف على تصور امرين ولو اجمالاً وبذا ضروري لكن ما بين
به المحسوس بقوله ويكتفي ببيان ذلك انه لو تم لا تقتضي ان لا مستقل في لحاظ
في لحاظ اخر فقدم ساس ما بين من قبل ان القضية الاحالة مستقلة وكذا
معنى الفعل وان قيل ان ما قال سابقا كان توجيها بقول الغير وذكرها بحقيقة
فان صح فاما يصح في القضية المجردة ولا يصح في الفعل فانه يذهب ثم في البيان
المذكور نظر كما نقل عنه في بحاشية الغير مشهورة بل خط في نسبتها الى المحسوس
وهذه العبارة والجواب عن هذا ظاهر فانه لا سلم ان مستقل في كل صورة
بل مستقل في بعض الصور وغير مستقل في بعض اخر فان طبيعة الاعم يمكن
بل بحسب الصافيها بالامور المتقابلة لتحقيقها في افراد معدودة منصفة لصفاتها
متنافية وما بقول في تقسيم المفرد الى الاسم والكلمة والاداة وبذا هو اتجا
في سائر انفسيات انتهى وليخصه ان الاستقلال ليس من لوازم مهية المستقل
ولا عدم الاستقلال من لوازم مهية غير المستقل فنحجز ان بعض لبعض افراد

الوجود وعدم الاستقلال ببعضه الاستقلال والوجود المطلق وان كان في نفسه
مستقلا لكن بخلافه ان يصير في الحاطة غير مستقل فيجب التقييد ودخول مفهوم التقييد
تحت بعض الانعام باعتبار لا يصير التقييد الا ان يكون البيان اعمد لورعين
الايراد المشهور على سائر التقييدات محل تأمل كما لا يخفى ثم قال الصدر
المعاصر للمحقق الدوالي انه ان الوجود في نفسه والوجود الالهي امر واحد
ناراة بلا خط في نفسه وبصير وجودا في نفسه وناراة بلا خط بغيره فيكون
غير مستقل وليس هناك معيان احدهما مستقل والاخر غير مستقل ومعنى
ثالث مشترك بينهما هو الوجود المطلق المشترك بين معنى واحدا ناراة
بلا خط بنفسه وناراة بما انه مرادة لتعرف حال الغير وهذا كما قال القوم
في الامكان وتطاهره والحق في البيان اهما باطلا وهذا الكلام غير مفهوم الى الان
لانه ان ادعي ان ليس بين الوجود في نفسه والوجود الالهي تعاريفا اصلا لا سب
الذات ولا حسب الاعتبار فبطلانه ظاهر فان المخطوطة مرادة ليس هو الاله
بين اثنين وخبري من الجزئيات والوجود في نفسه ليس حالة فوجب التعاريف
ثم لا بد من القدر المشترك واما الامكان فالذي قال القوم ان الامكان
الجمعي حالة نسبة بين الموضوع والمحمول فالنسبة المفيدة بلا خط بتعابها هي مرادة
ويمكن ان تلاحظ هذا المعنى بنفسه من دون ان يتبع معنى اخر ولم يقل القوم
ان الامكان المطلق مستقل وغير مستقل من دون تعاريف اصلا وان كان مقصوده
ان لا تعاريف بينهما بالذات وان كان تعاريف باعتبار المحقق فحيث هناك معيان
وقد مشترك فلا يوضح لفي المعنيين ولا لفي المعنى المشترك ثم قال بعد من

الكلام الاستدلال بان الوجود الالهي معنى ليس به والوجود المحمول معنى غير ليس
فلو كان معنى واحدا يلزم ان يكون الشيء تارة من مقولة الاضافة وتارة
من غيرهما من مقولات هي بمثابة البركان لانه ان اراد انه يلزم ان يكون
المعنى الواحد بلا تغير حاله وحدوث تعلقه بشي اخر تارة من مقولة الاضافة
واخرى من غيرهما فلزم ذلك ممنوع اذ المعنى الواحد المسمى بالكون والوجود
اذا اضيف ونسب الي امرين وقبل وجود امر لآخر واحد من هذه الحسنة
يدخل تحت المضاف واذا اضيف ونسب الي واحد وقبل وجود الشيء
لم يدخل تحته وان اراد انه يلزم ذلك وان كان يتغير حاله وحدوث
تعلقه بشي اخر فساد منه ممنوع فان الشخص المعين لما حدث له ملك
امر صار بالكمال واذا حدث له ولد اصاب والد الدخول تحت المضاف
بعد ما لم يكن ولطاهر ذلك بعد ما لم يكن ولطاهر ذلك اكثر من ان يحصى دره
المحقق الدواني ره بكلام مبسوط والقدر الذي يكفي في دفع ما ذكرنا فاعلم
بدنيته ان المعنى الواحد لا يقلب بنحو الملاحظة تارة اضافة وتارة
امر اخصيا فان المضاف من الاجناس الغالبة وذوات الشيء
الواحد لا يتغير حاله بالتفات العقل نعم الامر النسب الذي هو من المضاف الحقيقي
وقد لاحظت بالذات فيكون مستقلا بالمفهومية وقد جعل الله للملاحظة الغير
فلا يكون مستقلا وهو في كلا الحالتين مضاف حقيقي لم يتغير عن تلك المقولة
الي غير اصلها مثل الابتداء والامكان ولطاهرهما من مقولة المضاف
ثم العقل تارة يلفظ اليها بالذات وقد جعلها الله لتعرف حال طراها

وهو في كلتا الحالتين معان نسبية لكن العقل في الحالة الاولى متوجه الى نفسها
وانما يلتفت الى اطرافها تبعيا وفي الحالة الثانية متوجه الى الاطراف
وانما يلتفت اليها بالبيع فنقول تلك المعاني في الحالتين متوقفة على العقل
الاطراف غير منك عنه لكن الالتفات بالذات الى تلك المعاني عند
منك عن الالتفات بالذات الى اطرافها واما ان معنى واحد اذا لاخط
العقل لوجه من الوجوه كان من مقوله المضاف واذا لاخط بوجه اخر كان
من مقولة اخرى فما شهد الفطرة السليمة بفساده واستحالته انتهى كلامه
وذكر الكلام مبين غايته الثانية الا ان المحقق في الكلام على مقدمته مشهورة
خبرية مقوله الاضافة والاولى ان لا يعني عليه ولكن يجرى ان ما هو نسبة
في نفسه لا يصير في ملاحظة الامر احضيا كما قدم قيل في ابطال كون شيء
واحد منفلا وغير منفعل بحسب ملاحظتين ان اريد به كون شيء واحد
بعينه متصفا بوصفين مع لبطالان لا مبين ما ذكر في ما يانه وان اريد ان شيئا
معيا كاللون مثلا في نفسه منفعل واذا اصف اليه النسبتان الى شيئين
كلون شيء شيئا فهذا المجمع غير منفعل به معنى شيئا واحد بل المنفعل جزء
وغير المنفعل كل والجزء حال كونه جزء منفعل كما لا يخفى وانت لا يذمب
عليك ان الحق المتبع ان المعاني التي انفسها ان اذا اخذت مطلقه
عن خصوص الطرفين لا يتعلق اللخط اليها الا بالذات فيكون منفلا ابا
واذا لو خطت من حيث انها منسوبة الى خصوص المتعلق فصبح اليه اللخط
بالبيع واللخط بالذات في الملاحظة الاولى غير منفلا وفي الثانية

استغله فالشي الواحد في الملاحظتين متصف بوصفان وبطلانه غير
ظاهر وما ذكر في بيانه وادف به واما القول بان المعنى المستقل بعرضيه
ليسا يكون المجموع غير مستقل والا جزم مستغله فحلف من القول ثم قال في المقابل
وما ذكر المحقق الدواني به من كون المعنى النسبي مع توقفه على الغير حين
البقت اليه مستقل وان جعل مراده للطرفين فهو مستقل لا بدري محصل
لان مدار عدم الاستقلال على الاجتناب الى الغير في التعقل فما معنى
الاستقلال مع تسليم التوقف وعدم احتياج ذكر المتعلق في المعاني
الكلية بحقق في الحالين وكذا الاجتناب الى الذكر في الجزئية فيها وهذا
ايضا لا ينبغي ان تصفى اليه لما عرفت ان مناط عدم الاستقلال ليس
على مطلق الحاجة الى شئ مبتوعا في اللحاظ ورفقاين ذكر المتعلقين
في الصورتين فانه اذا لو خطه المعنى الغير مستقل بالعرض قدر المتعلق انما
هو متعلق القصد اليه بالذات وكونه رئيسا من الكلام بحكم به او عليه و
اذا لو خطه بالذات قدر المتعلق ليس متعلق القصد اليه بل لانه من مميزات
المعنى ولو ازمه وجع المعنى صالح للحكم عليه به فافهم ومنيت ولا نزل فانه
مزله **قوله** انت خبر بان الوجود امر انتزاعي اه هذا شئ عجيب فان
المحتمل قد ذكر سابقا ان مراد المقابل بما لو ستة الوجود الوجود الحقيقي
بل ذات الباربعالي فلا يمكن الاعراض بان الوجود امر انتزاعي فلا يمكن ان
يعلم بالعلم الحصري **قوله** وان فرض كون الوجود اخاص اه قالوا الادراك
الحصري لا يعلم به الا الاستبناء الجزئية والكلية انما يعلم ان بعد تحليل

العقل الجريبات وقطعه النظر عن الشخصيات فبما وعلي هذا قال المحقق
 لو سلم ان الوجود معلوم بالعلم الحضورى فالوجود الخاص الجبرى معلوم المطلق
 والكلام فيه وهذا الضم لا يصح علي ما جعل مقصود القائلين بالباس من
 ان المراد بالوجود الحقيقي الجبرى الواجب بالذات **قوله** ولذا ورفع
 اختلافه يعني لما كان ذوات النفس معلومة بالعلم الحضورى وقبيل
 في ان النفس بسيط ام لا لانه ان كان ذواتها معلومة بالعلم الحضورى لا يقع
 اختلاف لان العلم الحضورى يديهي وكذا البعض عرضياتها ان كانت معلومة
 بالعلم الحضورى لا يقع الخلاف في ان النفس مجردة ام لا فانهم كذا في الحاجة
 واراد بقوله ان الحضورى يديهي انه مثل البديهي في الاكشاف وعدم
 التوقف علي النظم والله اعلم **قوله** والسرفيه اه هذا الاجال في معلوم
 يعني ان الموجود في الخارج النفس الواحدة الشخص المشتملة علي ذواتها
 جميع ما جعل عليها من العرضيات فهو مختلف بالعلم الحضورى واما ذواتها
 واعراضها فانما هي متحدة معها وجود الانتميز العلم الابل بعد التفصيل والتحليل و
 الانزعاج ولا تحليل في العلم الحضورى فانرفع ما يقال ان الاجال والتفصيل
 انما يكون في الصورة اما خذوة منها قد تجل الي الاجزاء واما الحاضر فهو موجود
 عنى بلا تغاير اصلا فلا كان مركبا يجب ان يكون فيه اجزاء موجودة متميزة
 ومن ابن يحيى الامر الواحد المخل حتى يحيى فيه الاجال والحق ان القول
 بان علم النفس بذاتها وصفاتها حضورى فقفقه فان افضل درجات
 العلم التميز والاكشاف عند المذكور واذا تراجع الي الوجود ان تعلم

بالضرورة انما لا يشهد من انفسنا ولا صفاتنا انما نذكر بعض عوارضنا ان
استدلت بهذا على ان حضور المعلوم لا يفتي في العلم والاكثاف لم
يكن بعيدا **قوله** فالظاهر ان هذا المنع اه يمانس على ان الكلمة صفة للصورة
فالصورة الفاتحة بالذات كنية والوجود القايم بالنفس خبري فلما مالت
لان المائلة كون شئين فردين لحقيقته واحدة **قوله** او بين شئ
الشيء وعينه يمانس على القول بحصول الشئ والمثال والصورة قد اطلق
عليه الهم وكلمته باعتبار كنيه معلومه والا فالقابض بالشئ لا يردنه كليا صادقا على خبري
ويحتمل ان يكون معناه الاحتمال من بين الاحتمالين هو الاحتمال الا ان
مناطه منع استحالة على اختلاف الشخصيات في انحاء الوجودات فالصورة
شخصية بالشخص الذي في الوجود القايم بشخص خارجي وتحال
اجتماع المتكلمين انما هو فيها اذا كان الشخص المتكلم باعتبار وجود واحد
افتراق التالي وبين الاحتمالين بان منع الاستحالة في التالي باعتبار
اختلاف نحو الوجود فالوجود الحاصل حين العلم حاصل بصورته اي
نحو لا يترتب عليه الاثار الخارجية والوجود القايم بها حاصل بوجوده
عليه الاثار الخارجية **قوله** والاولي ان يقال ان المنع اه لما كان كلام
الشم المحقق قد سرت يوم ان موجب استحالة اجتماع المتكلمين الاتصاف
الاتصاف فقط اذ ليس قيام الاعراض الاقيام التمامي اذ هو العز
عنده فاما للوجود الخارجي فغير المحبته ره الي ان السجبل ان يقوم المتكلم
نحو واحد من القيام التمامي كان او استراعيانا كما قال الاول لانه يمكن

حل كلام الشئ قدس سره بان يقال العرض ان قيام المتولين انما يمنع لو كان
 الضمانان بنحو واحد وانما عبر بقيام الاعراض لان الواقع بهذا الصورة
 الوجود عرض فحصل هذا الكلام سلم ان اجتماع المتولين بهذا تحقق للكون
 الوجود القائم المنزع كلاهما فردين للوجود متخالفين بخصيص ومنع استحالة
 بناء على عدم فقد الاستباز لان ليس هناك فردان انما فرد واحد غير
 بالا اعتبار كالتوهم كيف واختلف شخص الانضمامي الانضمامي مما لا يشبهه
 فيه **نور** ولا شك ان النفس متصفة آه فيه شك ظاهر بل عدم الانسراح
 كلام صاحب هذا المذهب في الوجود الحقيقي كما اعترف به المحققين وفيه
 يتقوه عاقل بان الوجود الانضمامي مما لا يمكن تصوره فافهم وتخيّل ان يكون
 مقصود الشئ المحقق قدس سره ان استحالة اجتماع المتولين انما هو اذا كان
 فيا مما مثل قيام الاعراض فيا حقيقيا واما اذا كان احد الضمانين
 حقيقيا بقيام الصورة للوجود والاخر مجاز بالقيام الوجود الذي به يصدق
 انه موجود فان هذا الوجود عين الموجود كما هو راي الشيخ الاشعري قدس سره
 فيكون فيا ما باريا فلا استحالة فيه فتأمل **نور** الظاهر ان المراد بالوجود آه
 بعيد محض كما لا يخفى على من اراد الفطن بل المراد المعنى الغير المستقل ومقصود
 قدس سره ان ليس المراد ما هو اعلم لا نقاشه اي ليس بها امر حتى يرد
 لكنه **ساح** **نور** تعريف اخر اه لم يجعل تعريفا اخر صريحا لان كلاهما باعتبار
 القسم الموجود او لانها وقعا من معرف واحد ولا يصح ان يكون تعريفا
 واحد الاغناء كل منهما عن الاخر كذا في الحاشية **نور** وذلك لان تعريف

المشتق بمشتق اخره اعلم انه قد فرغنا من التحقيق قدس سره في حاشي التجريد بان مفهوم
الوجود يشمل على شعبين مفهوم الوجود ومفهوم الضيق لكن مفهوم صنع المشتق
مفهوم لكل من تعريف اللغة فاذا علم مفهوم الوجود وعلم مفهوم الوجود ان
جمل جمل فلو احتاج الوجود الى التعريف كان بالاحتياج الوجود اليه فتعريف
الوجود بالنائب العين تعريف لمخضفة للوجود بالشبوت العيني لانه المحتاج
الى التعريف وكذا تعريفه كما يمكن ان نخرج عنه تعريف له لبشوت الخيرة بالا
مكان انتهى بفهم حاصلوا كلامه ان مقصوده قدس سره بهما يعرف منه
تعريفات الوجود بالشبوت العيني او بانه بقسم الشئ الى اخر التعريفات
فانه لم يجعل تعريف الوجود مبادي المشتقات المذكورة في التعريفات
غير الاول ومقتضى ما فهموا ان يكون جميع التعريفات تعريفات للمبدأ
بالمبدأ مع ان ذلك قدس سره ايضا لا يقتضي ان يقع حصول المبدأ
في تعريف المبدأ بل الحق ان مقصوده قدس سره اذا عرف المشتق
يجب ان يكون التعريف بحيث يوجد تعريف المبدأ بل يكون المقصود
بالذات هو تعريف المبدأ لان الجمل في المشتق لو كان فانما يكون لاجل
المبدأ فالمقصود هو المبدأ فلا بد ان يكون التعريف بحيث يوجد تعريف
المبدأ وفهم منه تعريته لو كان المبدأ المشتق المذكور او بامر آخر مفهوم
من التعريف وهذا الحكم عام في كل تعريف تجریدا كان او غير سببا فقط ما
اورد المحقق الدواني به ان هذا لا يصح في التعريف الاسمي ولا يحتاج
الي بحصص كلامه قدس سره بالتعديد كما ارنكب ميرزا جان رحمه الله تعالى

والاعجب ما قال في جواب ما يرد على المحقق ان الدليل المذكور على ان كل
تعريف من ان الركن لا يقصد منه تفصيل المشتق بل الغرض فيه تميز مفهومه
لان الدليل قد قام على ان الجمل في المشتق لا يكون الا من جهة المبدأ
فالغرض الاصل من التعريف للمشتق انزال الجمل بالمبدأ وكذا اندفع
ما قيل ان تعريف المشتق بالمشتق المرادف يكون تعريفاً للمبدأ او بالمبدأ او
واما بغير المرادف فلا يمكن ان يكون هذا لان الفرق بين المشتقين
لا يكون بالاجمال والتفصيل العبر في الحد والمحد وماذا كان رسماً فلا يجب
ان يكون تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ او بالمبدأ ولذا احتج
المخبر به في التعريفات غير الاول الي استدلال آخر لان التعريف بالمراد
انما هو الاول لا غير وكذا اندفع ما قال العلامة القوسمي ان تعريف المشتق
يكون على وجهين الاول ان يقصد تعريف نفس مفهوم المشتق بالمشتق و
يكون تعريف المبدأ او بالمبدأ او بلامرور الثاني ان يقصد تعريف ما صدق
عليه المشتق ويكون المشتق المعروف عنواناً لمحصاة وتعريف الموجود من
الي الفاعل والمفعول من قبيل الثاني لانه لا يمكن ان يقصد منه تعريف
المبدأ او بالمبدأ او لعدم صدق الالتزام على الوجود في لا يكون تعريف
المشتق بالمشتق تعريف المبدأ او ذلك لان كل ذلك ما فهم من كلامه ان
تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ او بالمبدأ او على ما قررنا لا يرد شي
لان مبدأ الالتزام وان لم يصدق على الوجود ولم يصلح لكونه معزاً لا يدل
على ان لا يصلح اخذ تعريف الوجود من المنقسم لوجه كما قال قدس سره هنا

في تعريف

في تعريف الوجود ما به الالف م من ان عدم الحمل انما يصلح قرينة على
عدم صلاحه لوقوعه معر فالو ثبت ان العرف بمن يرى وجوب الحمل في
التعريفات ولا يجوز التعريف بالمباين واما اذا كان مجوزا للتعريف
بالمباين كما هو الظاهر قال التعريف بهذا الوجه فنقول عن الفارابي
وهو من مجوز التعريف بالمباين فلا يصلح قرينة على انه لم يقصد تعريف
الوجود بالمباين او فانهم والمحقق الدواني اوردوا على هذا العلامة بان
تعريف المشتق حقيقة هو الوجه الاول واما الوجه الثاني فليس تعريفه
النسبة بل في الحقيقة تعريف لما صدق عليه من المبهة الاخر المعروضة له واما
سلم ان النحو الاول من تعريف المشتق بالمشتق تعريف المبدأ
بقصد تم كلامه قدس سره من غير كلفه واما ان تعريف الوجود بما ذكر من النحو
الاول فلانه لا يخفى ان المقصود منها تعريف مفهوم الموجود لانه هو المحيى
عنه واما تمير ما صدق عليه فمخرج عن المقام واما ما قام عدم من صدق مباد
المنقسم وغيره فلم يمنع الموقوف عدم الصدق ولم يعرف بالصدق فهو
خلل اخر ولا يضره ما ذكره قدس سره اصل هذا الكلام متين غائبة المناسبات
الا ان منع عدم الصدق لعله يكون مكابرة لكن لا يضر اصل مقصود المحقق
رحمه الله تعالى والاولى بان يقال لو لم يجز التعريف بالمباين وقد وقع فيها
خطب للصدر المعاصر له رحمه الله تعالى في تفسير كلام القوي في وفي تفسير كلام
المحقق فاورد وجوبا من الاعتراضات التي يعضي العجب بنسبة هذا
المحقق في جديده ومن شأه فليرجع الى الجديدين وان اعرفت ما تلونا عليك

فاعلم ان في كلام المحشي ربيع خراقة فانه قد اعترف اولاً بان تعريف
 مفهوم المشتق بمفهوم المشتق تعريف للمبدأ او بالمبدأ ان لم نعلم انه لا يصح
 فيما عد التعريف الاول كباية ما يدعيها للوجود والعدم جعل الشئ المحقق
 قدس سره ما يدعيها تعريفات للوجود قال وتعلق امر مشتق لتويعليه
 المبدأ اوله يعني قد علق في التعريفات الاخر الصفات المذكورة على الوجود
 فيكون الوجود عليه له فقد خرج من التعريفات تعريف الوجود بما لا انقباض
 وبما لا يصح ان يخرج عنه وذلك لان الحكم ان سلم كلبه بقيد ان كل تعريف للمشتق
 تعريف المبدأ او بالمبدأ او لا يحتاج الى الحكم الثاني وان لم سلم كلبه فلا يقع في
 التعريف الاول ايضا لجواز ان يكون هذا الفيصل الا ان يقال قد يقصد تعريف
 المبدأ او بالمبدأ او من تعريف المشتق المشتق وما قد قصد لان من المعلوم ان
 المقصود تعريف الوجود بالثبوت فتأمل فيه ثم اورد المحقق الدواني راعياً
 ان يعرف مفهوم المشتق بالمشتق تعريف المبدأ او بالمبدأ او بانه يمكن قلب
 الدليل بان المشتق يشمل على امرين المبدأ او مفهوم الصفه لكن المبدأ او مفهوم
 من متن اللغة فلو كان في المشتق جهالة لكان من جهة الجهل مفهوم الصفه
 فلو احتاج المشتق الى التعريف لكان من جهة مفهوم الصفه وبانه يجوز ان يكون
 مفهوم الصفه والمبدأ او كليهما معلومين والمجهول انما هو المركب كما في سائر الحدود
 ودو واجاب عن الاول بان المعلوم من متن اللغة انما هو من مفهوم المبدأ او
 لانه فالكذا محتاج الى التعريف الصناعي وعن الثاني بانه لو كان كل ما معلوم
 لم ينجح الى التعريف بل الى التفصيل الذي عرف من علم التعريف فلو احتاج

المشتق الى التعرف الصناعي لم يخرج الا لجهالة المبدأ وادور وعلى الاول
بان للمفصل ان يقول لا يعلم من علم التعرف كنه معلوم الصنعة وليس كنه
بديها ايضا لانه قد اختلف فيه ولم يتبين بعد بالطارعايزة وتحقق المقام
ان الاستفراء الصحيح بل البرهان لقيض ان ينفج لكنه بهذا الوجه الذي
اختلف فيه لا يمكن من التعرف المشتق بالمشتق وانما يعرف به قدر ما يعرف
من علم الحرف ولكون وضع المشتق نوعا لا يحتاج في معرفته مفهوم
الصنعة بهذا القدر الى التعرف الصناعي ونظر بل مجرد معرفة علم التعرف
كنهه اما معرفته مفهوم المبدأ فلا يعرف من علم من اللغة لا بالكنه ولا بالبرهان
فان الوضع فيه لا يقيد بالحصول الا لمن علمه من قبل كنهه ولا رساما فكل من لا يكون
نظرا فلا يعلم اصلا فتحتاج الى التعرف الصناعي بالذات والمشتق من
جنبته فثم المطلوب وظهر لك ايضا ان اعتراف المحقق به بان المعلوم
من اللغة انما هو مفهوم المبدأ وليس على ما ينبغي فان معرفة المفهوم ايضا
لا يصح الا لمن علمه من قبل لان الذي يعرف من من اللغة هو الوضع الصحيح
وهو لا يقيد الا احضارا حاصل لا تحصيله فهذا الاعتراف لعله منزل منه واللفظ
انه لو عرف من من اللغة يعرف مفهومه لانه ينبغي ان يعلم المقام
ولقد فضل فيه افهام المهرة وزيل اقدام الكلمة ولم باتوا الا بالفضل والقال
ولم يقفوا على حقيقة الحال والى يقول الله سبحانه فداينه بوجه سد بعضه
البرهان والله العاصم عن الخذلان وعليه النكاح **نور** فان الحد كالحال
يكون من الثبوت اه لا يوجد هذا الشرط في لقب المنطق المشهورة وعلى

هذا الالهام تعريف الجسم بالاتصال فانه ليس بين البتوت ثم انه ما اذا اراد
 يكون الحد بين البتوت المحدود انه بين البتوت بعد تصور المحدود بالكنة
 فهو سلم لكنه قليل المحدود وان اراد انه بين البتوت مطلقا سواء تصور
 المحدود بالكنة او بالوجه بمنازلة بمعاذاه فهذا ليس بطاهر بل اذا كان
 المحدود متصورا بالاسم يكون المحدود لا في المسائل البرهانية وبطلب
 بتوثيقه بالبرهان صرح به في منطق المتلوجيات فلم يجب ان يكون المحدود
 المرسوم لازما بمنازلة للمحدود والاسم فني لصح الاتصال عند من يرى حصول المحدود
 المرسوم عند التحديد والزسيم **فوا** حاصل العنبة على انها لما كان برور
 على اسم المحقق به باننا سلم ان الفاعل الموجود المؤثر بل الفاعل هو المؤثر
 غايته في الباب ان الوجود لازم للمؤثر وكذا المنفعل المنانثر غايته ان التاثير
 لا يكون الا في الوجود واما مكان صحة الاخبار ليس إمكان وجودها بل
 إمكان ثبوتها لشيء فلم يتوقف الاعلى الوجود الالهي وهو غير المعرف
 لان المعروف الوجود المحملي فمر المحنة به الكلام بوجه اخر هو ان الامور
 المذكورة في التعريفات متأخرة عن الوجود فانه اذا قيل عن هذه الاشياء
 فليطرب في اجواب اليافانه اذا قيل عنه وقيل لم صار هذا فاعلا ومنفعل
 فليل لان وجوده قبله او بعده منه وكذا اذا قيل وقيل المصارح
الاخبار لانه موجود منصف بتداعيه بالفعال في هذا المقام وقد فيه تامل فتأمل
 المقصد الثاني انه اي الوجود مشترك **فوا** المدعى بحسب الظاهر يعني
 ظاهر هذا البحث ان المدعى بشتراك الوجود المصدري في افرادة بحسب الخل

المقصد الثاني

المواطني

الموافقا لادبائنا الموجودات بحسب الاستقائي لان الدلائل الموردة ^{بقيته} لا
اكثر من ذلك ثم الافراد المشتركة بينها مفهوم الوجود اما هو المخصص كما هو
الظاهر او الافراد الحقيقية التي يصدق عليها الوجود صدقاً عرضياً كما يقيد
عبارات البعض وهذا الاخير عرّفني في النظرية ولا يقيد شي من الاستدلال
الموردة البينة بل يدعي انما المحسوس البديهة في لطلانه كما ان الاول يدعي
عني من ان السعل المحصول باثباته وهذا قال المحسوس به وبحسب النظر الدقيق
المدعي اشتراك الوجود الحقيقي وما قبل ان الموضوع بحسب ان يتصور او لا ثم
لطلب اعراضه الذاتية فليس شي لان معرفته بالكلية ونسبة ليس شرطاً بل
النظر الدقيق يحكم ان هذا البحث ليس طلباً الاغراض بل يتضح حقيقة وتبين
له والحاصل ان منها امر مشترك في الموجودات هو مناط الوجودية و
تربت الآثار او امور متخالف بحسب الحقيقة وانما جعل هذا حكم النظر الدقيق لانه
لا يلزم ح مطالته التحجث ولان الدلائل المذكورة بعد ضم مقدمه او يدعي بها
بعض المتأخرين تدل على اشتراك الحقيقي وهي ان الامر الواحد لا يتزاع من
امور كثيرة لا يشرك بينها بوجه من الوجوه بل لابد ان يكون هناك امر واحد
يكون متشاك لا يتزاع هذا الواحد في يلزم اتحاد متشاك متزاع هذا المفهوم
البديهي بالنسور هو الوجود لكن للمناقش ان لا يبيع هذه المقدمة ذلك
ان يستدل عليها بما يستدل على امتناع تعدد العلل المستقلة على معلول
واحد فتأمل وبعضهم جعل التزاع فيما مثل ما جعل في البديهة فان التزاع في
وجودية موجودية الاشياء فمن زعم انه هذا المفهوم حكم بانه مشترك ومن

زعم ان منها امر اخر مناط الوجود به حكم بالاشتراك اللفظي سواء كان هذا الامر
 الاخر ما يصدق عليه مفهوم الوجود ولا يصدق عليه بل يكون مثلاً او انما تراعى محسوساً
 انما يتم لو كان القابل بان الوجود الذي به الوجود به غير المفهوم المصدرى هو القابل
 بالاشتراك اللفظي ولا يقول بالاشتراك المعنوي وليس كذلك بل القابل
 بالوجود الحقيقي فرقتان فرقة فليكون بالاشتراك اللفظي وفرقة فليكون بالاشتراك
 المعنوي كما سنذكر غفر الله له والى الله تعالى **فرد** والاشتراك مثل اشتراك المعنى
 الانشائي اه لغني ان اشتراك على تقدير كونه كلياً اشتراك موافقاً بين
 افراده ويكون وجود كل شخص فرداً منه لكن يكون هذا الامر المشترك ذاتياً لما حده
 من الافراد على هذا التقدير لانه لو كان عرضياً لكان مشرعاً لقب فيقول
 الكلام الى مصدره في مبنى الى امر لا يكون مشرعاً هو الوجود الحقيقي ولا
 يدان يكون تمام مبنى افراده والا فان كان خبره يكون حيث يحتاج الى فصل
 فلهذا صدق مجموعهما فالمجموع هو الوجود الحقيقي ومع كونه خلاف العرض قد
 عرفت لباطنية بالامروية وانما هو حيث فقط فتحاح ما هو موجود بنفسه
 محصلة الى ما هو موجود به وهو محال فالوجود الحقيقي على تقدير كونه مشتركاً
 بين الافراد يكون تمام منها لا غير **فرد** اشتراك المتعلق اه لغني على تقدير كونه
 خبرياً يكون واجبا بالذات ويكون صدق الوجود على الموجودات باعتبار
 تعلقيها تعلقاً مخصوصاً كما يقال للماء يستش فليكون اشتراكه بين الموجودات
 باعتبار ان الموجودات متعلقة به فاشتراكه كاشتراك المتعلق بين
 المتعلقات **فرد** وكان من قبيل اثبات الثقة بالقياس قيل انما قال

من قبل لانه ليس غيبه فان القياس في اللغة عبارة عن اثبات وضع لمعنى
لوجوده مناسبه معنى اخر قد وضع اللفظ له الاشتراك المعنوي في هذه المنا
كما يكون في القياس التمثيلي وظاهر انه لم يثبت الاشتراك بالقياس التمثيلي
بل يذاته في الامتناع فانه قد اثبت بالدليل العقلي واللغة لا يثبت
بما لا يثبت بالقياس **قوله** ان المحقق قد سحره وذهب اليه جمع من
الاشاعرة فيه إشارة الى ان الجمهور من الاشاعرة ذهبوا الى تحالف
الوجودات وشرأك لفظ الوجود فيها قال ابن السبكي رحمه الله نعم
نسبه الاشتراك اللفظي الى الشيخ غلط انما اخذ اصحابه من قوله
بالغيبه وهو الاستبصار ومنه بكلام مبسوط سفسطه ان شاء الله تعالى
وبين ما فيه **قوله** الا انه مشكك عند الحكماء المشهور من الفلاسفة
عليه ما نقله النصير الطوسي والمحكم والش المحقق قدس سره ان للوجود افراد
خفيفة يصدق عليها الوجود صدقاً عاصياً بالتشكيك واكره المتأخرون
وزعموا ان عدم صدق المعالي المصدرية على الموجودات الغيبية يدهي
وبذلك ليس بعيداً فالمراد بالاشتراك اح الاشتراك للمعنى المصدرية
وحي لا يكون مخالفاً لما ذهب اليه الاشاعرة فانهم انما قالوا يتخالف الوجودات
الخفيفة لانها لفظ المصدرية وكلف بخوارق ان معنى الكون ليس
واحد مشتركاً في خصوصية تدبر **قوله** تفضيله الى الوجود ولو كان عين الخصو
اه المراد بالخصوصية المبنية المحضوية تغيراً عن الشيء لو صفة كذا في اها
قد قصد بهذا التفصيل دفع ايراد بوردان الخرم لشيء مع التردد في الخصوصية

لا يلزم منه عدم العنينة والاختصاص في نفس الامر فانه يجوز ان يكون عنينا او
مخصصا لكن العنينة او الاختصاص لم يكونا معلومين فالتردد بينهما لا ينافي الجرم
بما يتوعدان في نفس او محض به وحاصل التفصيل واضح لكن قد اورد علي
ما قال سابقا في الشق الثاني اولا بالنقص الجسم فانه يجزم يكون الكثرة
مثلا جسمام مع الترددي كونها اجزاء لا تجري اوالفصال المقدار با او مركبا
من الهولي والصورة او اجساما ضغارا حلقينية فيلزم استراك الجسم
في هذه الخصوصيات معني واما باطل بانه على تقدير العنينة والاختصاص
لم يسري الجرم بالوجود الي ما ترد وفيه مطيل تردده وبصير نحو ما يكافي
امثال المصروب فانه عند قيام البرهان على الخصوصية بصير نحو ما يكافي
ولا يسري الترددي الخصوصية الي الترددي الحسنه وكحقيق كلامه انه لا
في ان الشيء المجزوم لا يمكن جزمه الا بان لا يفي فيه احتمال النقص اصلا فاذا
جزم بشي وتردد فيما تنك عنينة او اختصاصا له فقد ثبت حال الجرم
احتمال النقص اصلا فاذا جزم بشي العنينة والاختصاص بشي يجوز عند
العقل ان لا يكون فاحتمل عند العقل انشاء الجرم به وبذاتنا في الجرم فانفع
احمال الذي ذكره على هذا الحال حسب ان المراد بقوله لكنه سئل من حيث
انه عين او محض انه سئل من الترددي الخصوصية الترددي الوجود حين
ظهور العنينة او الاختصاص فاعترض بانه في ذلك المحس يكون الخصوصية مجزومة
وسري فحين الوجود الي الخصوصية ولا يلزم ان يكون الوجود مترددا فيه
سريان ترددا الخصوصية الي الوجود وليس الامر كذلك بل مراده ان

احتمال البعنية والاختصاص قائم حين الجرم ولا جزم مع قيام الاحتمال فلا بد ان
لا يكون عباء ولا مختصا بل مشتركا دامانا اورد القضا فجاوبه ان الجسم بالوجه
الذي بالنور وجرم به قبل قيام البرهان مع التردد في الخصوصيات المذكورة
معنى مشترك بين الخصوصيات بحيث لا يخفى اي خصوصية من تلك
الخصوصيات يصدق عليها الجسم بالوجه المتصور كما في الوجود الا انه لما
قام البرهان على استحالة بعض الخصوصيات لم يصح اشتراكه بين الخصوصيات
الواقعية ولما كان خصوصيات الوجود موجودة لزم الاشتراك بين الخصوصيات
الواقعية وحيث قد تم الكلام بلا كلفة ولا ايراد عليه الا ما سندر ان الله تعالى
ثم يرد على قوام وعلى الثالث بينت اصل المدعي ويلزم خلاف الفرض
انه ان اريد معلومته عدم الاختصاص والبعنية الجرم به جريا مطابقا للواقع
فالردي غير حاصل بحتمل ان يكون الاختصاص والبعنية معلومة جريا غير
مطابق ولا يلزم عليه خلف وان اريد به الجرم مطلقا فلا سلم انه ثبت
اصل المدعي فان المدعي فلك اشتراك الوجود في نفس الامر لا اشتراكه
في علم العقل وان كان جهلا ولا يلزم خلاف الفرض ولا يصح ايضا في الجملة
بل لانه يلزم الجرم بوحدة المعنى مع فرض تعدد لال المفروض تحقيق البعنية
او الاختصاص في نفس الامر لا الجرم به وقد نفع بان المراد الشق الثاني
لكننا نعلم بوجودنا ان مثل هذا الجرم لا يكون جهلا كما لانه يجرم به كل عاقل
برجع وجد انه فتا مل فيه فانه موضع تامل وفي قوله وعلى الرابع ثبت امتناع
الجرم مع التردد لان الجرم مع التردد يستلزم ان يكون الجرم به معنى واحد

اذ ذلك بنا في كلا التقديرين اعني الاحضاض والعينية كذا في المحاشية
سوال وجواب مثل ما مر ثم انظر لرفع الاحمال بعد التفصيل اذ لنا بان الدليل
ثم من دون حاجة الى هذا التفصيل فقال ذلك ان تقول في بيان لزوم
لغة في بيان لزوم امتناع الجرم مع الترد في الحوض لتعدد المعاني واورد
عليه انه يوجب المنع المذكور على قوله لا يمكن حصول الجرم اذ بانه انما يسلم
لو كان الاحضاض والعينية معلومين واما اذا لم يكونا معلومين فلا فائدة
بحاج في دفعه الى ذلك التفصيل ولا يفي هذا الاحمال وانت لا يذهب
عليك ان الجرم شئ مع الترد في اشياء اخر يادي اعلى بذا بان الامر
للتصور حين الجرم مما يصح اجتماعه مع كل شئ من الاشياء المترد فيها فحينئذ
المجزم به مما يصح اشتراكه بين تلك الاشياء ثم تلك الاشياء ان كانت
منخفضة في نفس الامر مجزم العقل بصديق الشئ المجزم به وبه عليها الصديق
عليها وجب اشتراكها فيه فعدم الاشتراك يوجب امتناع الجرم فقد تم الكلام
من غير كلفة وبلا حاجة الى التفصيل فافهم ثم ذكر تقريرين اخرين هما واضحا
بعد ان قال ما قررنا ثم بقي بعد نظر عريض هو ان الجرم مع الترد في الجفوص
يحوز ان يكون جملا كالمركب انما على عدم علمه بالاحضاض والعينية فلا يلزم الا
الوجود في الواقع بين الخصوصيات والابتن وجوداتها بل غايته ما لزم الاشتراك
عند العقل اجازم ويحوز ان يكون جملا كالمركب كما يقع في التفرقة بالانظر فيه
ولو اوجبنا كل مفهوم يصح وقوع الاشتراك فيه عند العقل بين الاشياء
والصفت تلك الاشياء به وجب اشتراك ذلك المفهوم فيها في نفس الامر

والوجود كذلك قال بقاء الجرم مع التزود في خصوصيات ^{مضموم} بعضي بان
الوجود صالح الاشتراك بين الخصوصيات منصفه بالوجود في نفس الامر
فوجب اشتراكه بينهما في نفس الامر قلت انصاف الخصوصيات بالوجود
المتصور المجرد الصالح لا يقع الشك فيه عند العقل متوجع لم لا يجوز ان يكون
كل خصوصية منصفه لوجود مغاير للوجود المتصنف به خصوصية اخرى الا
العقل لا يفرق بين الوجودات فيحكم بالانضمام بالوجود واحد حكمها غير مطابق
لما في نفس الامر كيف ولو ثبت هذه المقدمة لفقد مونه اقامته الذيل
فان هذه المقدمة سادته لثبوت الاشتراك فافهم ولا عجب ان
بان الخلط انما شاركه الوهم ومنها يحصل الجرم من دون مشاركته
بان العقل الصرف يحرم بالوجود مع التزود في خصوصيات لان التفريق
بهذا الوجه غير جاد فانه من ابن علم ان هذا الحكم من حكم العقل الصرف
بلا منسوب وهم وان ثبت بان الوهم انما سلطانه على المحسوسات
لا على العقولات قلت الوهم سلطانه على جميع القوى عقلية كانت
او حسية لكن في المحسوسات يكون احكامها صادقة وفي العقولات
الصرفة العقل لطا دعه فيحكم كاذب وان قيل انما نعلم ضرورة ان هذا
الجرم صادف مطابق للواقع قبل التمسك به بینه اجد من بینه اصل المدعي
فلا استدلال على ذلك البديهي بهذا الوجه معلومه بینه احق منه
واب المحصلين فان قلت اصل المدعي ليس بيهما الا في الوجود المتصدي
ولعل المدعي اشتراك الخففي وهو غرضي في النظرته قلت قد انا ما سا بقا

ان هذا البيان لا يقيد الاستزراك الوجود المصدرى لان المحذور مع التردد
 في الخصوصيات ليس الا المصدرى لا غير فافهم ثم اورد النقص على الدليل
 فانه قد يجزم بوجود مع التردد في انه الوجود اذ غيره فليزمن ان يكون مشتركا بين
 نفس وغيره وما قبل ليس نتيجة الدليل الا ان الوجود معنى واحد في كل واحد
 عليه ولا يدل على الزيادة اصلا وهذا القدر غير مختلف غايته ما في الباب
 ان يكون هناك نفسا قاطنا لان تغاير المشترك المشترك فيه ضروري
 والاجواب ان الناقض ان اراد بالوجود المطلق فالمدعي غير مختلف لان
 للوجود وجودا عارضا كما سائر الموجودات وان اراد الوجود اجماعا
 فنقول الذي يلزم من الجزم مع التردد في الخصوصية انه لو كان موجودا
 موجودا بالوجود الذي هو معنى واحد وا غير مختلف في مادة النقص لكن
 ليس للوجود وجود خارجي فليزمن الاستزراك في الواقع بخلاف الخصوصيات
 الاخر فان لها وجودا في الواقع فخصف بهذا المعنى الواحد في الواقع
 فالصح الفرق هذا خلاصة ما افادته المحقق الدواني **بأنه لا يقال يلزم**
 من هذا الدليل انه كذلك ان نقول لم يكن سيند بمجرد بقاء الجزم مع التردد
 في الخصوصية بل بان الجزم يصدق الوجود على الخصوصيات باق مع التردد في
 الخصوصيات فالامر المنفصل من الوجود ليس بجامع كل خصوصية وذلك
 الخصوصيات موجودة معا فالوجود يصدق عليها مجتمعة قد لزمن الاستزراك
 اجتماعا خلا كلام الامام سبق **لاننا** نقول الوجود اذا كان اذ قد اراد
 بالفرد المنشركا يكون صادقا في نفس الامر على التبرين بدلا فقط الاجتماع

فلا يلزم

فلا يلزم من بقاء الجزم بالوجود مع التردد في الخصوصيات لجواز ان يكون الوجود
امرا مخصوصا لكن لعل العقل ويجوز اجتماعه مع كل خصوصية فلا يلزم ان يكون ^{حقيقة}
كلية مشتركة في الواقع وان اراد ما يكون عند العقل نحو الشكر والصدق
بدلا ولو على وجه الغلط فلا نسلم ان الفردية تستلزم المانع لابل من حقيقة
كلية فتأمل **قوله** يلزم من هذا الدليل اه اجاب عنه التحقيق الدواني به بان
التردد المستدل به من على ان العللة امر كلي قابل الاشتراك فوجوده ليس
امرا شخضا فان وجود الامر الكلي لا يكون جزئيا حقيقيا بخلاف صورة ^{النقص}
فان التردد هناك غير مبني على مثله فالتردد في الصورة الاولى انما هو في ان
هذا المفهوم على اي فرد لصدق وفي صورة النقص في ان هذا الفرد في اي
كلى يندرج فالامر فيه عكس ما في الاول وان فرربا بالتدو في ان هذا الشيخ
زيد او كبر او غيرهما من الجزمات فاجواب ان التردد هناك ليس مبنيا
على تخوير الاشتراك ايضا والكلمة تجويز الاشتراك لا مجرد التردد وليس
بها تخوير الاشتراك اصلا بل مجرد التردد كما في كل من شابهته بغيرها فانها
مع كونها مدركة بالوجه الجزم من قد شبهت بغيره فبمع التردد في ان هذه البضية
التي ابدت الان هل هي تلك البضية التي ابدت قبل ذلك يوم ان او
البضية التي ابدت قبل ذلك يومين او غيرهما فان ذلك مني على الابه
لا على تجويز الاشتراك انتهى وهذا الكلام وان كان مسيا الا ان لما شتم
ان تعلية الى اصل الدليل وبقول يجوز ان يكون الوجود المحرور بمحض
بالخصوصية او نفسها لكن لا شبهة غلط بحكم العقل بالاشتراك وصدقته

على الخصوصيات كما في صورة العبيبة الشيخ المري من بعد فلا نقاد
الا ان سبغان في السندل به حكم الضرورة وقد مر **قوله** وذلك لان
الصورة الجزئية آية اشارة الى وجه الاندفاع بان مقتضى الاستدلال
ببقاء الجرم مع التردد في الخصوصيات اشتراك الامر بالمجرد اعم من
البدل لكن الاشتراك البديهي يوجب ان يكون هناك حقيقة مشتركة
جمعا وبذا غير مختلف في صورة النقص فان الشيخ الجزري الحاصل في الزمن
فرد متشابه صدق على الانسان جزري حقيقي غير صالح الاشتراك اصلا
للامعاء لا بد لابل تجوز الاشتراك فيه لاجل استنباه وغلط كما صرح به
الشيخ وغيره وعلى هذا ايضا يطلق لفظ الفرد المنتشر فالتناقض بقول
وسليم جازية مع تخلف المدعى فاما مجرم بالشيخ المري مع التردد في
الاشياء ومرتبة ومرتبة ومرتبة فيلزم الاشتراك ولو بدلا حسب
الواقع مع انكم لا تقولون به فان اعتذر بان التردد يبدلها فاعط العقل
لا يصلح الشيخ للصدق بحسب الواقع يقال بمثله في الاستدلال فما هو
جوابكم فهو جوابا فلا يتوجب جواب المحسني له اصلا او لعله له افعال بداعايتها
يمكن ان يقال والله اعلم **قوله** وفيه نظر لان وجود الكلبي له حاصله ان
وجود الكلبي بعينه وجود الافراد لا بعد الانسراع والتجزيد عن اجرييات
فنقول ما ذاك ايراد لوجود الجواهر ووجودات الانواع الوجود الذي لها قبل
الانسراع فلا يصح نفسه لانه لا بد للتقسم من المغايرة لوجبه مع الاقسام
اريد الوجود الذي لها بعد الانسراع وبعد الانسراع ليس الا صورة الموجود

وجود مغاير لوجود الافراد فالحضة القائمة بها غير المحض القائمة بالافراد
فلما اصبحت نقسام هذه الحضة من الوجود الى حصص الوجود القائمة بالافراد المعتبر
عنها لوجودات الافراد **فرد** وجوابه ان المراد بوجود الجوهر اه حاصلة
اختيار الشق الثاني والقول بان المنزج المعلوم وهو مفهوم وجود الجواهر
لا صورته القائمة بالذات ولا شك بصدق هذا المفهوم على وجودات
الانواع والاشخاص اي مفاسمها المنزعة **فرد** وايضا ليس المقصود اه لما
كان مبنى السؤال على ما قرر ان النظم وجود الجواهر الى وجودات
الانواع والاشخاص ووجودات الانواع الى وجودات الاشخاص
اجاب بانه ليس المقصود الوجود بقسمات مترتبة متنازلة حتى لا
يخلف قسم الوجودات الى الاجناس الانواع ونقسم الانواع الى وجودات
الاشخاص فمضى بنحوه هذا والجواب هو الاول فان السائل ان يترك
التقرير الاول وتقرر كذا لانه ان اردت لنظم الوجود قبل الانشراح
فهو قبله غير متميز عن المحض التي هي الاقسام وبعد الانشراح موجودة لوجود
مغاير للاقسام التي هي صورة المحض وح لا ينفع الجواب الثاني
والاول حاسم كمادة الشبهة قال المصنف والمحقق انه ان اردت مجرد
الاشتراك ان يخلل وجهين الاول ان هذا اصطلاحين الاول اشتراك
هذا المفهوم البديهي المقصود والثاني اشتراك الوجود الحقيقي الذي بوجوده
الاشياء وهو الذي يعبر عنه المصنف والاشتمال قد كسرهما في مواضع غير عديدة بانفراد
الوجود عنهما ان الوجود المصدري صادق عليه فافزاده واذا تقررت

نقول ان كان المدعي نفس شراك هذا المفهوم البديهي النصور فالدليل
تام ولا نقض بالمهنية والنشخص فان مفهومهما الفهم مشترك فلا يخلف
للمدعي وان تناوله الدليل وان المدعي مع ذلك تماثل افراد التي
هي الوجودات الحصفية وح يكون حصف الوجود امر واحد مشترك بين
افراد وفلانهم الدليل وفي النقص بالنشخص والمهنية والثاني ان يكون المراد
بالافراد المتماثلة الحصف بالافراد المتخالفة الوجودات الحصفية والنقص
ان المدعي ان كان مجرد شراك هذا المفهوم مقدم الدليلان ولا نقض
وان كان ذلك مع احضار افراد في المتماثلة التي هي الحصف حتى يكون
له افراد حصفية اصلا فلانهم الدليلان والنقص بالمهنية والنشخص و اراد
النسبة فافهم **ن** وانت تعلم اننا نجزم بالحصر انه انت لا ينبغي عليك ان
مقصود انت المحقق قدس سره انه على تقدير تعدد الاعداد يكون كل عدم رفعاً
لا يقايله من الوجودات ومن الاوليات ان الحصر بين الشيء ورضه عطف
لا يجوز العقل الواسط بينهما لا بان يجعل هذه المقدمة واسطة بل بنفس تصور
الشيء ورضه ولا بدري ما اراد المحقق به بقوله اننا نجزم بالحصر من غير ان
مفهوم عدم بهذا المعنى ان اراد ان نجزم بالحصر وان تصور عدم لا ياب هو
رفع بل بوجه اخر فهو ممنوع وكيف والجزم بالحصر ليس الا اذا تصور الشيء
ورفعه بما هو رفع وان اراد ان نجزم بالحصر وان لم تصور بهذا المعنى لقضلا
بل يكفي تصور الاجمالي فلو سلم هذه المقدمة يتم كلام الشرف قدس سره ايضا
فانه بهذا التصور الاجمالي لا نجزم عن كونه رفعاً للوجود الخاص فان الاجمالي

انما يكون للتفصيل المعبر في حقيقة فالموجودية بالوجود الخاص الاخر لا ينافي الا
بهذا العدم الخاص لانه ليس رفع له وكذا المعدومية بعدم اخر لا ينافي المعدومية
بهذا العدم الخاص وكذا الانباني الموجود الخاص الذي ليس مرفوعة وان كان
مطلوح نظره ان العدم اذا تصور احكاما لم يعلم انه سلب بهذا الوجود الخاص
ام لا يجوز العقل خلوصه عن الوجود الخاص وهذا المعدوم الخاص فحجابه انه
على تقدير اشتراك الوجود او العدم بطل الحصر ايضا فانه لم يعلم عند تصور
اجمالا انه مضاف الي الوجود فان قيل انه معلوم انه لا يضاف الا الي
الوجود قلت نقدر جزم بالحصر بهذه المقدمة فلم يبق عقليا علي ان الجزم
بالحصر لم يكن بواسطة العلم بان يذرا رفعه بل الرفع والمرفوع شابهما ان
يجزم من تصورهما انهما لا يرتفعان وهذا هو الحصر العقلي مع ان السلب
ان كان متعديا مع قطع النظر عن الاضافة يعود الاشكال ابي شكال
عدم بقاء الحصر العقلي كما كان عند وحدة العدم فيكون اخذ وحدة العدم
مستدركا وبين عود لطلان الحصر بقوله لاحتمال ان يكون الشيء اه فيه
نظر طارئة فانه يجوز عند تعدد مفاهيم العدم ان لا يكون كل صالحا للاضافة الا
الي وجود خاص رافع له واذا لم يكن عدم خاص الارفع بوجود خاص يكون
ناقضه دون غيره من الاعداد فلا يطل الحصر وهذا كما يقول المتأخرون
ان النسب السلبية بسبب مع ان كل سلبية لها مقابل نسبية خاصة
اجابية ناقضة لها علي ان يكون الرفعان ح صادقين فلا حرجا في تقدير
لانا نقول في جزم بالحصر نظرا له فيه ان مقصود المعارض ان العدم

متقابل للوجود والخاص والمحصر بين الشيء ونقصه ضروري اولى لان الشئ
واسط في اثبات المحصر فلو تعدد العدم لم يكن طرفا المحصر الا الوجود والخاص
والعدم الخاص والمحصر بينهما ثابت بلا مرد فلا بد من اخذ وحدة العدم ولا
والفرد لوجهم ما ذكره لم ينحصر بين الاحجاب والسلب المتناقضين
عقليا **ول** لا معنى للعدم الا ما ينفي جميع الوجودات انت اذ انت لا يد
عليك انه لم يد ما اذا اراد ان اراد ان ليس المعقول من العدم
الخاص الا ما ينفي جميع الوجودات فهذا غير ظاهر بل لا يصح فالعدم
نقص الوجود الخاص فليفتب في جميع الوجودات على انه ان سلم
له الاستزاد فلا ينفي المحصر ايضا لان حصه العدم عدم خاص فبما في
جميع الوجودات فلا ينفي المحصر فيه وبين وجود خاص وان اراد ان العدم
المطلق لا العقل الا ما ينفي جميع الوجودات مسلم لكن لا بد من حذف
وحدة العدم فال المحقق الذي رده قد اخذها مقدمة اخرى هي ان
المعقول من العدم ما ينفي جميع الوجودات بدل وحدة العدم فلا
يكون هذا احتضارا للدليل بل تركا لمقدمة واقامة اخرى بدله **ول** احتضار
في الدليل الذي اختاره الشئ المحقق قدس سره وبقيل انه ليس هناك
اخذ مقدمة اخرى فان حاصل الدليل انه لو لم يكن الوجود مشتركا بطل المحصر
فيه وبين العدم الذي ينافيه لانه ينفي احتمال الوجود لوجود اخر ولا يكون
الوجود الخاص الذي هو ظرف المحصر والعدم الخاص لانه لا يجمع الوجود
فدا من ينفي فانه وجب تمنع ان العدم الخاص لا يجمع الوجود مطلقا بل

انما لا بجامع وجوده لفظية فلا بد من اخذ احدي المفدين ايا وحدة
العدم واما عدم معقولية العدم الا ما ياتي في جميع الوجودات ان طفراتنا
من دون اخذ وحدة العدم فافهم **قوله** فما ذكره من نفي العدم اه حاصله
ان العدم لا ياتي في ذاتنا فنقض الا ما هو سلب له فالعدم انما هو في
الا الوجود واما نفي الوجود في الوجود في الوجود في الوجود في الوجود
الا ما ياتي في جميع الوجودات لا يصح بحال الا اذا اخذ العدم مفهوما غير مصداق
الى نفس ويدعي ان هذا العدم منافى بنفس ذاته الوجودات باسرها
طفراتنا لانه لو كان مضافا فاما ما ياتي لما اضيف اليه في غير الدليل
فانه قد اخذ العدم بمعنى لا يفهم الجمهور وكان الماخوذ في دليلهم طرفا للحصر
يا كانوا يفهمونه من لفظ العدم وهو العدم انما هو في الوجودات لما اضيف
اليه فلو لم يكن معنى العدم واحدا لكون التزويد حاصرا للنفي فلا بد من
اخذ وحدة العدم وان لم يكن اخذ ضروريا في هذا الدليل المنحصر في تمام
هذا المقدمه المنحصره في كل كما هو الظاهر عند المتوَقِّف **قوله** ثم يمكن لغرض الدليل
اه هذا التفرقة انما يدل على اشتراك الوجود والعدم معا وحاصله ان الوجود مقابل
للعدم فلو كان احد المتقابلين متعددا لم يبق الحصر عقليا فلا بد من وحدة كل من
المتقابلين وهذا انما يتم اذا جرى في الوجود باخذ وحدة العدم وفي العدم بعد اخذ
وحدة الوجود بما عرفت انه على نفسه تعدد واما الاضرب بالحصر **قوله** وان الوجود
متناقض للعدم اه وهذا ايضا موقوف على اخذ وحدة العدم هناك تناقضات
ثم ان هذا الدليل كما يقال الاخوة معنى واحد فلا يكون الاخ لا اخ واحد لا شرا

وحدة اللازم وحدة الملزوم والحل انه ان ارد ان التناقض واحد شخص فهو
 ممنوع بل يجوز ان يكون للعدم وجود منافضة ومع اخر منافضة اخرى وان
 ارد ان مفهوم التناقض واحد نوعي فهذا لا يلزم ان يكون التناقض
 واحدا لجواز ان يكون التناقض له اشياء مختلفة تحقق حصة من التناقض
 بين الشي ومنافضة وحصة اخرى بين الشي ومنافض اخر **فرد** لا نفر
 وحدة احد المتناقضين آه هذا النفر ليس متوقف على وحدة العدم و
 قد استدل على وجوب التناقض بين مفهومين بانه لو كان احد المتناقضين
 واحدا والاخر متعددا لبطل المحصر العقلي بين المتناقضين لجواز ان
 يرتفع هذا التناقض الاخر مع بقاء الاول وهذا انما يبطل كون نقض شي
 واحدا متعديا متساويا في الصدق كل منهما الاخر ولو بناينا خبريا واما اذا
 كان شي نقضا لشي آخر في الصدق فلا لانه لا يمكن حيد بقاء
 نقض مع ارتفاع اخر فاما ان يتحقق الشي او نقضه كلاهما وجب لا يوجب
 الايراد المشهور بان الموجبة نقض لاسالبة لان التناقض من السلب
 المتكررة فاذا كانت السالبة نقضا لهما كانت هي نقضا لاسالبة ثم سلب
 اسالبة اقيم نقض لاسالبة لانها رفعها ورفع كل شي نقضه فيكون لاسالبة
 نقضا وانما يتوجه هذا الايراد على من منع تعدد التناقض مطلقا واجاب
 عنه الصدر المعاصر للمحقق الدواني رحمهما الله تعالى بمنع كون الموجبة ^{لنقضها لاسالبة}
 لان نقض كل شي رفعه ونقضها ليس الا سلب السلب وانما يحكم على الموجبة
 بكونها نقضا لانه لا يلزم من التناقض الذي هو سلب السلب وبهذا الجواب

ليس لان التناقض في عرفكم كون النقيضين بحيث يلزم من صدق كل
كذب الاخر وكذب كل صدق الاخر وهذا المعنى يتحقق بين الرفع والمرفوع
فاذا كان الرفع نقضاً لكان المرفوع الرفع نقضاً فالكاركون الموجبة
نقضاً للسالبة بهذا المعنى مكابرة فاصحة والكان الاكارمياً على
تجديد اصطلاح في التناقض فلا كلام معه ولعله انما وقع فيها او وقع بعض
عبارات شارح المطالع ربه ان نقض كل شيء رفعه لكن لا يقول عليها
كما ينبغي عليه الشرح المحقق قد بسره وقال الصحيح ان رفع كل شيء لنقضه
ومن هنا ظهر لك ان التناقض من النسب المنكرة يعني النسبة
المقابلة الى نسبة من نوعها بحيث يكون اسم متبادل بها وظهر حقيقة
من رد على ذلك الصادرة بان التناقض من النسب المنكرة و
وقع من وقعته بان كون التناقض من النسب المنكرة بالمعنى المذكور
ممنوع وكونه مما يعني النسبة المقابلة الى نسبة لا ينفع للكون النقضية
مقال عنده الى المرفوعة اجاب المحقق الدوالي ربه بان سلب السلب
ليس نقضاً للسالبة لان سلب السلب في قوة سالبة الى السالبة
المحمول فلا يكون نقضاً للسالبة وان اريد بالسالبة الى السالبة المحمول
فليس الوجه نقضاً لها وهذا موقوف على عدم تعقل السلب الوارد
على السالبة البسيطة وادعى ذلك المحقق ربه بدنيته وهو احدى بها فاف
السلب قطع ورفع ومن البين الضروري ان القطع والرفع لا ي
محض فاي شيء سلب ويقطع مع ان الضروري ان المعنى الرابط الغير

المستقل مما هو رابط غير مستقل لا يصلح لان يتعلق به السلب فلا يتعلق السلب
بالنسبة السلبية واما النسبة الايجابية فلا يتعلق بالسلب ايضا كما عليه
المتأخرون مع من ان النسبة السلبية بسيطة متاعدة للنسبة الا
يجابية غائية البناء بحيث لا يصلح اجتماعها ولا ارتفاعها وهذا ما يحكم به الوجهان
الصحيح ثم ذلك المحقق روي عن عدم صحة تعلق السلب بالسلب البسيط
بيانات مطمئنة وشجع القول فيه ومن استثنى فليطاع جديدي على منج التجريد
بعد ما اثبت استدراك وحدة العدم في الدليل الثالث بالتقرير المشهور المذكور
في المتن قرر الدليل بهذا الوجه وحكم بالحاجة الى اخذ وحدة العدم لانه لو كان
الا عدم متكررة كالوجودات يكون كل واحد من العدمات نقضيا لكل واحد
من الوجودات فلا يلزم تعدد التفاضل في شيء واحد وانت لا بد
عليك انما تفرغ عنه ان ليس المعقول من العدم الا ما ياتي بجميع الوجودات
وح لا يصح كون عدم خاص نقضيا لوجود خاص بل له نسبة الى جميع الوجودات
بالمساوات على السوية فيلزم ان يكون كل عدم نقضيا للوجود ويلزم الخلف
افتحس فانهم قال المصورة والجواب انما لا نسلم ان العدم مفهوم واحد
انه يعني انما لا نسلم ان العدم الذي هو نقض الوجود مفهوم واحد وان
كان مفهوم السلب مفهوما واحدا بل العدم الذي هو نقض الوجود مفاهيم
متعددة متكررة بالاضافة الى مفهومات الوجودات فيكون عدد العدم
حسب عدد الوجودات وح يكون الزو يد بين كل وجود وجود عدم
حاصر الان كل عدم عدم ح رفع لكل وجود وجود ونقض له وهذا هو النظر

الذي

الذي سماه المحقق البدائي رة نظرا وفتح لا يرد عليه ما اورده من ان
قوله قدس سره بل هو متعدد ومتاثر بحسب الاضافة الى الوجود مشتمل الى
ان العدم معنى واحد لا تميز فيه الا بالاضافة وهذا ما منع المصنوع
فلا يصلح للسندية ثم قيل ان السلب معنى لا تعقل الا بالاضافة الى الوجود
مح لا يدان يكون للوجود معنى واحد والجواب انه ممنوع ليف وقد رتب
القائلون بالجعل البسيط ان للمبته سلبا يبقى به ذاتها ولو سلم فلا يقيد
المطلوب لجواز ان يكون السلب بحيث لا تعقل الا مضافا الى
الوجود ولا يلزم فيه وحدة العدم الذي هو نقض الوجود لان الوجودات
يجوز ان يكون كثرة يضاف اليها السلب ويكون بقا له بعد ما اضيف
بالنسبة الي ما اضيف اليه فلا خلف قد برهنه اي يصدق الواجب
والممكن انه قرر الدليل بان سمة للوجود الى الواجب والافتصال
حقيق عقلي بحيث لا يصلح عند العقل موجود خارج عن القسمين ولا وجود
داخل فيما ولو كان للوجود معان متعددة لا يبقى القسمان فضلا لا حصفا
عقليا بل يجوز كون شي واحد داخل في القسمين وجنبا اندفع ما اجاب
به المصنف فان عدم تعدد الوجود مقدمة اجنبية تتوقف القسم عليها بخبرها
كونها عقلية وانت لا تدب عليك ان كون القسم عقلي بحيث لا يجوز
احتمال اجتماع الاسماء وادفعها ولو احتمل الا باطلا غير ظاهري وجوار
احتمال ضروري الطرفين باق ولو كان مضمحا لا بد في التفات فلا بد
براد من كونها عقلية كونها بدنية عند العقل وهذا لا ينافي فيام احتمال اكل

عند العقل ضرورة فانهم المقصد الثالث في ان الوجود نفس المنية او خبرها
 اذ اراد عليها **خبر** والذات هي تلك اه اعلم انك قد عرفت ان للوجود معينين
 احدهما المصدرى والاخر ما به موجودته الاشياء وبعبارة اخرى ما به ترتب
 عليه الانوار وبعبارة اخرى ما هو مصداق الوجود به والكل عبارة المقصود
 واحد وقد اختلفوا في الوجود اختلفا فاعطيا تخرجه قلوب الاذكياء ولولم
 اذ كان المهرة من العلماء لم يبنه على حقيقة الامر الا من له قلب سليم وبحيث
 عن الهوى بفضل القويم ولم يات اصحاب الانظار الا ما يشوش قلوب
 الراشدين ولم يظفروا لوالانكار الا بما هو يوشى مرار الكاملين قد خلط
 المناخرون وحبط المفلدون وزرعه القديما ولم يسيوا ما يزيل الحفي
 حنى نرى بعض انهم يبين الى الان سبيل التراجع الواقع بين الاعلام
 ولم يكتف على احد من من من الازمان طرق اختلاف المنورات
 بين الكرام فمنهم من رعى ان لا خلاف في الحقيقة انما الاختلاف في
 اللفظ والصنعة ولم يبنه لكل احد من النادلين المجدي استعظام
 السادين باقدام انظارهم سموات الدقائق بالذي عنوا الذي الافهام
 والذي قصد الافادة به من هو لاء العظام ومنهم من توهم ان لا نزاع الا في
 براهين الضرورية الذي يفهمه كل واحد من الانام ووطن ان اكابر العقل
 الزايب الى البغية ممن جازوا وينواقب الافهام ونفوه في حقه لا يحسن
 المتاولون بالاداب المرضية من اهل الانقيان بل لا يجوز احد من هؤلاء
 من الملكات الشرعية من عابث اصحاب الايمان ومنهم من اعترف بما يقصود

عن الغفور علي فهم المقصود البان لكن بالاعتراض عليهم بحال اللسان وقال الوجود
المصدرى غير صالح للنزاع والحقيقى لم يثبت بعد حتى توجه اليه البحث زعمانه
ان الموضوع يجب ان يعين اولاً ثم يطلب اعراضه الذاتية والى قد اشدت
فى هذا المطلب الرفيع السك الى سبيل قويمه وطريقة مصونة بهدائه من
كان فى عصره ستاد العلماء الاعلام وجاز قضايا السن فى تحقيق المسائل
المهمه فى علم الكلام بل اقتض على انوار بهدائه الرب المنان واشرب فى قلبه
اسرار القرآن ابي فى النب والعلم نظام الله والدين اسكنه الله تعالى
مقام خلد وادافا اذ افقه برحمته فاحد او لا حريم النزاع الواقع بين العقلاء
ثم احق ما هو الحق من بين ذاهب الفضلاء على ما يعطيه النظر القويم الذى
يهير قضي اولو الاباب من الاول كيا ويهتدي بهن اعطى من شراب
الحمد من الغياب وانا بل الصواب الذى يميز الفس عن اللباب
ولا يهتدي اليه الا بالكشف الذى جازته الصوفية الكرام من الاولياء
النظام فنقول المقصود فى هذا البحث تعين مصداق الوجودية الذى يرد
رجح الواقعية طلب العوارض التى الاولى فيه تعين الموضوع من قبل
فنجيزت فيه القوم اخرا با واتخذ كل مذبا وشربا فاعلم ان الاحتمالات
خمسة انزعابية الوجود المصدرى به الوجودية عن الحقائق والضمائم اليها
ومبانيه لها وغنية لها وخبرية لها الاجمال الاول الوجود الذى يدور عليه
رجح الوجودية ومرتب الانا معنى منزعج من الحقائق وهو منسوب الى النج
المقبول والظاهر انه على هذا الاحتمال الوجود الذى به الوجودية هو المعنى

المصدرى لا يغروا في اظن هذا التنبأ بعبد اعن مثل هذا المنبر للفتن عن
اللباب كيف وقد بالغ هذا الجرمي ان شخص المليات بنفس ذواتها لا
اخرز ايد عليها في كما انها ما به الاستراك ما به الامتياز وقد نص ايضا
بالمساو قد بين الوجود الشخصي وقد لظن في بعض المليات الغيبية
فقال حقيقه القول انما رفته والنفوس المجردة انما هي الوجود وقد نص
علي ان المليات تجعله بالجعل البسيط والوجود المنزع تابع من لوابع
لقرن فالمهية بغيره ونصروا فغنية قبل انزع هذا الوجود المنزع فكيف يكون
هذا الامر المنزع مناط الواقعة عنده وانما السبب هذا القول بسوء فهم
المقصود من بعض عباراته في حكمه الانفراد وهي لهذا الوجود لفع بمعنى
واحد علي العوا والجوهر والانسان والفرس فهو معنى معقول اعم من
كل واحد كذا مفهوم المهية مطلقا والسببية والحقيقة والذات علي
الاطلاق فتدعي ان هذه المفاهيم عقلية صرفته ثم اورد البراهين
عليه ثم قال بهذه العبارة ثم ان اتباع المشايخ بنوا كل امرهم في الاشياء
علي الوجود والوجود لطلق علي النسب الي الاشياء كما يقال الشيء موجود
في النسب وفي السوق وفي الدين وفي العين وفي الزمان وفي المكان
ولفظ الوجود مع لفظه في في الكل بمعنى واحد ويطبق بازاء الروابط
كما يقال زيد يوجد كائنا وقد يقال علي الذات والحقيقة كما يقال ذات
الشيء وحقيقته ووجود الشيء وعينه وثمة فيوجد اعتبارات عقلية تضاف
الي المليات الخارجية هذا ما يفهمه الناس من لفظ الوجود قال كان عند

المشابهين له معنى اخر فهم لمزمون بباينه في دعاءهم لا على ما باخذون من انه
أظهر الاشياء فلا يجوز تعريفه الشئ اخر فبئذ العباره طن من ظن ان الوجود
الذي به الموجود به يغنده معنى انشراحي وليس الامر كما زعم هؤلاء بل مقصود
الشيخ ان الوجود وظايره عقلي صرف بمعنى ان لفه معنى اعتباري
وليس بجذايه امر زايد يكون مصداقاً له كما في القوفيه فان مصداقها
وضع خاص زايد عقلي حقيقه السماء والدلائل التي أقامها بعد تمامها
توطين بذو معنى العباره الاخره ان لفظ الوجود يدل بالاستتراك
الصياحي على معان الاول المعنى المصدرى قد يغير نسبة الى شئ
يقوله والوجود قد يقال على النسب اه الثاني النسبة الحاكية الايجابيه
واليه اشار بقوله ويطلق بازاء الروابط والثالث نفس حقيقه الشئ
المفرد هو الوجود الحقيقى الذي به موجود به الاشياء واليه اشار بقوله
وقد يطلق على الحقيقه والذات وهذا الذي ذكرنا من معاني الوجود ما فهم
الناس من لفظ الوجود والاول امر عقل صرف وليس امر زايد كما ذكره
والثالث نفس حقائق الاشياء فلا وجه الاضماع اصلاً فان كان للوجود
عند المشابهين معنى اخر غير عمومته متصفاً الى المهيئات الامكانية فهم لمزمون
ببانه لا يلقى لهم القول بانه اعرف الاشياء فان ما هو اعرف عند القوم
لا يصلح الاضماع كولا مصداقاً فيه منظم في قديان لك ان بذو الشئ
قابل بمعنى الوجود الذي به موجود به الاشياء فاما ان يقول بان الحقائق
المختلفة هي الوجودات كما هو مذاهب الشيخ الى احسن الاشهرى قد سن

سره اذ ان الوجود حقيقة واحدة صارت كثيرة كما هو رأي الاشراقية
والظاهر هو الثاني ولنعلم ايضا انه حدث مذهب اخر هو ان الوجود الذي
به الموجودات عين في الواجب انشراعي في الممكن فالواجب موجود بنفسه
والممكن موجود بغيره من جهة من الوجود واليه ذهب بعض الناس وقد
اخذوه من عبارات المحقق الاول رحمه الله تعالى وسكنيف لك
حقيقه هذا القول ان الله تعالى الاحتمال الثاني هو ان الوجود انقسم
وقد احتمالات ثلثة لانه على هذا التقدير اما منقسم في جميع الموجودات او
منقسم في الممكن دون الواجب او بالعكس والاخير لم يذهب اليه
ولم ينسب الي اخذ الاول منفردا الي جمهور المتكلمين والثاني الي
الفلاسفة المشايخ قال ابن النفيس رحمه الله تعالى ما نسب الي المتكلمين
لم يذهب اليه من الائمة والجماعة الا شروفا قليلة لا تعبوا بهم كالاندلسي
والامام الرازي في احد قوله رحما الله تعالى وانما هو مذهب الجاهل منهم من
المختل ولقول هذا العميد بل لم يذهب اليه الامام الرازي رحمه الله فانه
صرح في بعض كتبه ان الوجود الرايد على المهيئات انما الوجود المصدري حقيقة
ولم يوافق ذلك من الامر الرايد غير معقول فالوجود الذي هو مصداق المصدر
غير رايد عنده وانما نسب الي المشايخ في نفسه كلام يستوفي في في المن
والشرح كما ستطلع عليه ان الله تعالى فالوجود حقيقة على الاول من
يدين المراتب امر مشترك وعلى الثاني وجود الواجب مخالف للوجود الممكن
وبل هذا المذهب هو الذي نقله الكندي في لاديه لا يبراد الله المحقق قدس سره

عليه السلام

عليه بأنه خفيف وسخيفة لم يتعرض له المصنفه الاحتمال الثالث هو ان الوجود
 مباح للمخففة الموجودة اي اي مفصل عنها ليس عليها ولا صفة قائمة بها وعلي
 هذا الاحتمال لا يمكن ان يكون مباحا لجميع الموجودات او لا موجود مباح
 للواجب والممكن بل لبعض الموجودات ويكون عليها لبعض فاما ان يكون
 غيبا في الواجب مباحا في الممكن او بالعكس والثاني غير محتمل ولم يدب
 البه داهب والاول منسوب الي بعض الافدين من اليونانيين قالوا الوجود
 شخص واحد موجود بنفسه لا يوجد قائم به وواجب الذات والحقائق الالهية
 موجودة بالانساب اليه ودخل الوجود عليها كحل الشمس على الماء المقابل
 للشمس وهذا هو الذي اختاره المحشي ره الاحتمال الرابع انه عين الوجود
 كلها واجبة كانت او ممكنة فاما ان يكون وجود كل حقيقة محالها وجود حقيقة
 اخرى مخالفة حقيقة ويكون كل حقيقة هي وجودها ويكون اطلاق لفظ الوجود عليها
 كما اطلاق لفظ العين في معانيها واما ان يكون حقيقة واحدة مشتركة في
 الكل ويكون مابة الاشتراك نفس مابة الامتياز والاول نذهب الشيخ الي احسن
 الاشعري ره علي ما هو المنقول في الكتب الكلامية بل نذهب جميع اهل السنة
 والجماعة كثرهم الله تعالى كما نص عليه ابن النعمة رحمه الله تعالى والقول بالزيادة
 انما هو نذهب اهل الاغر وحل والرافض قال ابن النعمة رحمه الله تعالى في مناهج
 السنة ان نسبة الاشتراك اللفظي الي الشيخ الاشعري رحمه الله تعالى
 غلط انما غلط الامام الرازي والامدي والشمس تالي رحمهم الله تعالى قال
 الاشعري قد كسره ان ليس في الخارج شئ مبهمة وشئ وجود بل فيه شئ واحد

هو الوجود والمهنية وانما يتقيد من الخارج الوجود العام وليس مقصوده ان
ليس في الذين معنى عام وبلا انما نسبوا اليه ذلك نسبة عرضية لهم
هي انه لو كان للوجود معنى عام مشترك فيه الموجودات فلا بد من تميز كل
تركيب الموجودات من الوجود وبغيره وهو ظن كاسد اذ لا يلزم من اشتراك
مفهوم الوجود في الموجودات ان تحتاج الي تميز كل جزء الوجود بل كل
موجود ممتاز عن غيره بالخاصة كالمليات المشتركة في مفهوم المهنية
مع كونها متميزة بنفس الحقائق وقال الفهم ذلك التميزات الفهم وجود فلم يلزم
التركيب من الوجود وبغيره وليس معنى كون الوجود مشترك بين الموجودات
ان الوجود معنى واحد موجود في الخارج في كل موجود موجود بل معناه ان الذين
ياخذ من الموجودات معنى مشترك فيه الموجودات هذا الكلام الذي
لخصناه من عباراته المنظمة ولم يدرك الي الان ما اذا اراد ان اراد
ان الشئ الاسمي ما حكم يكون لفظ الوجود مشتركاً لفظياً بين الموجودات
الخاصة الحقيقية بل حكم بان الوجود مشترك بين الموجودات الخاصة
مع كونها عين الحقائق الموجودة والامتيار بين موجود موجود بنفس الحقائق سواء
على ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز فذا وان يمكن ان يكون مقصود الشئ
قدس سره والابناء عالم مقبوض في كسب ما قال قدس سره قرر وان ذهب بما هو
في الكتب الكلامية بل لا بعد ان يكون نذهب نذهب الصوفية اللرام لكن لما ناد
قدس سره بعبارة محتملة كما هو دأب قديما والصوفية قدس سره اصرارهم واذا قال
ما اذا فهم لم يفهموا مقصوده قدس سره على ما هو عليه نفسه في مطبوعة العقل

المتوسط وبوبده حكايه منقوله في التفجيات من قول رسول الله صلى الله عليه
واله والنجابه وسلم في حقه قد كسره الي قد قلته وقولي صدق الحكمة بمانته في
دافعه انققت لبعض العرفاء لكن يالي عنه كلمات الفاعل فانه شدد وانكسر
علي من زعم ان الامر المشترك موجود في الخارج وان اراد ان الشيخ ما
المراد مشترك مفهوم الوجود المصدرى فانه انما قال بغضبه الوجودات الحقيقه
وهو لا ينافي مشترك المفهوم العام المتراخي في الدين فهذا حق لكن بمعتزل
عالمنا الصدد من نسبة الاشتراك اللفظي في الوجود الحقيقي اليهم في
كلامه نابل اخر فانه قد نسب الي الشيخ الاشعري كسره ان اما خوز في الدين
امر واحد مشترك فيه الموجودات والشيخ قد كسره يمكن بذكر القول بالوجود
الذنب نعم يرد علي الامام ره حيث زعم ان الشيخ قد كسره بذكر اشتراك
الوجود المصدرى زعم ان القول بالغضبه اقضى اليه ان قوله بالغضبه
انما هو في الوجود الحقيقي ودان المصدرى بالقول بالغضبه لا ينافي اشتراك
المصدرى معنى والاحتمال الثاني يرجع حاصله الي ان الوجود حقيقه
واحدة قد كثرت وتميزت بنفسها فصار ت حقائق مختلفه فح لا بد من
الفرق بين الواجب والمحكن بان لا يصير مصداق الواجب مصداق
الممكن مع كون حقيقتهما الوجود والفرق يمكن بوجهين الاول نفس حقيقه
الوجود المطلق لا بان يؤخذ الاطلاق فيدافيه والالم بصير مطلقا بل
معناه سلب التقييدات حقيقه واجنه ليس في ذاته لكثرة واختلاف متوجه
في تقديمه واجب بالذات مستغن عن كل شئ والوجودات المصفيه حقائق

امكانه والحقيقة الامكانية لا يمكن ان يصير واجبه ولا المحض الواجبه
 يمكن ان يصير ممكنة هذا هو مختارنا الاله الصوفية الصافية الكرام اصحاب
 الكرامات قالوا الوجودات الخاصة المقيدة باطله في حد انفسها لها
 تقرر ان بحيث لا يثبت عليها اثار من دون قيام بالذات عاليتها كانت
 او سافله ويعبرون عن هذا التقرر بالثبوت العلوي وهذا التقرر مفاض
 من الذات الاقدس على طريق الاحباب يحون الوجودات المقيدة
 المتقررة في المحصرة العلمية بالايمان الثانية ويسمون افاضة هذا التقرر
 التثبوت بالفيض الاقدس وتقرر اخر بحيث يثبت عليها اثار التي
 استعدت الاعيان الثانية في المحصرة العلمية وهذا التقرر مفاض لا
 رادة الاختيارية ويسمون هذا التقرر بالوجود فاذا اراد الله تعالى
 هذه الافاضة على عين من الاعيان الثانية نقول له كن من دون
 حرف وصوت فتمثل العين ويفر في الاعيان من ترب الاثار
 يسمون هذه الافاضة بالفيض المقدس فالحقائق الامكانية عندهم يمكن
 ان يقرر من دون وجود ويمكن ان يقرر موجودة فلذا اطلق البعض
 لفظ الزيادة وقال الوجود رايد في الحقائق الامكانية وارايد اياه
 هذا اللفظ كالم لم يردوا ان الوجود عارض للحقيقة الامكانية بل
 ارادوا ان الحقيقة قد يقرر وتصير موجودا مبداء الاثار وقد يقرر ولا
 تكون مبداء الاثار فلما يكون وجودا اما الوجود المطلق فهو متقرر
 وانه مقرب الاثار بل نفس ثبوت مناب كل صفة هذا وان لم يردوا

الحجة العقلية عليه لكنه معلوم لهم بوزر الكشف الذي لا يابنه الباطل من بين يديه
وليس هذا موضع تفصيله ومن شاء الاطلاع عليه فليراجع الى كتب خليفته
الله في الارضين خاتم الولاة المحمدية مخبأ عن ظلمات الهوى ومخلفات
الاخلاق الشريفة المعروضة الى انظار العلي والثاني ان يكون فرد
من افراد الوجود واجبا بالذات وهو معروف الى الفلاسفة الاشراقية
وخصيصا باقل عنهم ان الوجود مع كونه حقيقه الحقائق مقول على افراده بانفسه
فغير في نجوس الاشياء قويا شديدا بحيث لا يمكن اقوي منه وهو الواجب
وهذا الاخبار الاقوي لا يمكن فيه التكرار اصلا ولا يمكن ان يكون تحت افراد
كثيرة بل هو شخص مفيد متصف بالصفات الكمالية فحقيقه انسية
وتشخصية واما الاخبارات الضعيفة فكل مرتبة منها صالحة للتعدد
والتكرار ولا يمكن ان يكون متقرة الا بقر الاخبار الاقوي الذي هو
الواجب وبعض هذه الاخبارات كليات منخضة في فرد وبعضها متحدة
الاشخاص ويسمون الاخبار الصالح للتكرار مبنية وقد ونجم بعض هذه
الاخبارات مع بعض فيترتب على هذا المجموع اثار واحكام غير اثار
الاحاد واحكامها فكلون مبنية مركبة من اجنس والفضل ان كانت تلك
الاخبارات محمولة على هذا المجموع ومن الماددة والصورة ان لم تحمل على
الصدر الشيرازي الوجود امر مشترك مفيد وممازيف واما
الاتفاق نفسا به الاختلاف تمايزا بالكمال والنقص موجود في العين
بالذات والمهمات التي باسمت راجحة من الوجود موجودة بالعرض

اولاً شك ان الوجود متحد مع الماهيات في الالفاظ اذ الوجود مضاف
 هو في موجوده قطعاً فليس كلاهما موجودين حقيقة والاطل الاتحاد بل
 احدهما موجود بالذات والاخر بالعرض وعند الوجود موجود بالذات
 وقال الوجود ليس كلياً ولا عاماداً مشتركاً ليس كاشتراك الجنس حتى يحتاج
 الى الفصل ولا كاشتراك النوع حتى يحتاج الى التخصيص بل اشتراك
 على وجه لا يعلم الا بالرسوخ وقال الفيلسوف عرضة كعرض الاعراض
 لموضوعاتها بل كعرض مضافها هو الاتحاد حقيقة والماهيات محمولة على
 الهويات بالذات لا كحمل العوارض وقال الفيلسوف كل ممكن زودج كس
 لان الوجود رايد على الماهيات في العقل فان العقل تجد بعد التحليل في
 الكلمات مبنية مغايرة الالافية واما الواجب جل مجده فبسط من كل وجه
 اذ ليس له مبنية مغايرة الالافية لا عقلاً ولا خارجاً ككلامه خفاة من الشيا
 المشبهة في بطون الاوراق من الاسفار الاربعة وعو شي حكمه الاشراق
 والشفا وانما لا يخفى عليك ان هذا الرأي وان كان مأخوذاً من
 القول المنسوب الى الاشراقين لكن فيه خطبة بوجوه فان هذا القابل
 قد سلم ان الوجود مشترك بين الوجودات الخاصة فيكون محمولاً
 على كثير من فهو كل قطعاً فلا معنى لنفي الكليته عن الوجود ويمكن ان يقال
 من قبله ان الكليته ليست مطلقاً لا مشتركاً بين الكثير تحب الحمل
 بل اشتراك الامر الموجود في الذين ضرورة ان الكليته من المعقولات
 الثانية الوجود عنده لا يمكن ان يحصل في الذين انما يذكر بالادراك

المختص به يدعيه بالفعال قبله وبعد فيه ما لم قلنا ان الشيء اذا حصل
في العقل فقد حصل وجوده اولاد بالذات كما هو مرتبة فقد حصل الوجود في
الذين فيعرض له الكلية والمجربية قلت ليس مطلق الحصول في الذين
وجودا ومبا لا يرى ان الشجاعة حاصل في الذين وسبب موجوده في
بل الحصول الذي لا يترتب به اثارا حاصل عليه والوجود حاصل في العقل
ما يترتب عليه الاثار فانه العلم ومبدأ الاثار فاعنده بصير الذين
عالم في الخارج فالوجود والذين موجود خارجي انما الموجود في الذين المنسب
المنجدة معه اتحادا بالعرض لعدم ترتيب الاثار عليها يدعيه السعي فيها
ثم انه قد سلم ان خفض الوجود ليس بامر زائد عليه بل خفضه بنفسه
فالوجودات الخاصة هي نفس الوجود المطلق المخفض فالوجود المطلق
تمام خفض الوجودات الخاصة فلا معنى للنفي النوعية عنه واذا قيل
عن الوجود الخاص بما هو محال بانه وجود فانه تمام خفضه اللهم الا ان يقال
النوع ما لا يحتاج في وجوده الى منوع وانما يحتاج الى شخص والوجود مشحون
بنفس لا يحتاج الى شخص زائد ثم انه قد سلم ان الموجود خفضه هو الوجود
وهو المنخفض فلهذا في الخارجية نفس الوجود الخاص فلا يحتاج الى
علما بما هو الا بالوجود لا بالامر الاخر المنجدة معه اتحادا بالعرض والذي يصدق
عليها في مرتبة الذات هو الوجود لا غير فلا يكون لها مرتبة سوى الوجود ولا
يكون شي من المميزات الكلية عين حقايقها ولا ذاتها من ذاتها و
لا يكون ذاتها في مرتبة الذات فلا يصح قوله والمميزات محمولة عليها بالذات

لا تحمل العوارض اللهم الا ان يريد بالذاتي والمحمول بالذات بانزع اولادها
ومن المهيبة الامر المنزع بالذات ويكون تمام المنزعات بالذات ويكون
ان يريد بالنوع ان هذا المعنى لكن بروج ان المفهومات كما بزع اولادها
من المهيبات الامكانية كذلك بزع من الهونية الواجبة فماله لا يجر
المنزعة عن الهويات الممكنة مهيبة دون المنزعة عن الهونية الواجبة
فافهم الاحتمال الخامس ان الوجود جزء المهيبات ولا يمكن الجزئية الحقيقة
الواجبة باطنيا وفيه احتمالان احدهما ان يكون الوجود معنى واحدا
مشتركا فهو غيب وهذا منسوب الي بعض اليونانيين لالعباء بهم الثاني
ان الوجودات هي الحقيقة متحدة مع المهيبات اتحادا والفضل بالحق
كما بلوخ مما قال المصاهرة في المرصد الثاني في بحث التعيين ان نسبة
التعيين الي المهيبة نسبة الفضل الي احسن لكن فسر المحقق قدس
سره كلامه بوجه قول الي قول الشيخ الاشعري قدس سره كما سيظهر في
مستقبل القول الثالث انه تعالى قد بان لك ان في الاحتمال الاول
تدوين وفي الثاني تدوين وفي الثالث واحد وفي الرابع تدوين
وفي الخامس تدوين فلك عشرة كاملة ثم يتبع هذا الاختلاف احوالا
اخرى ان المحمول بالذات ما هو فعلى الثالث والرابع القاف
المهيبة بالوجود وعلى الاول والثاني والخامس نفس المهيبة جعلها بسيطا
وعلى السادس والسابع والثامن نفس الوجودات جعلها بسيطا
وعلى التاسع والعاشر الهونية الحاصلة من اتحاد المهيبة والوجود فهذا

نجد يحريم النزاع وأما اتفاق الحق بين المذاهب فنقول فيه لا شك ان
الوجود الذي به موجودية الاشياء يجب ان يكون امر موجود في الاعيان
فمن ذل انتزاع المنزع لان الذي يكون مناط الموجودية لا يصلح ان
يكون مصداقا للبطلان حين هو مصداق الموجودية ضرورة اولية ايضا
لو كان امرا انتزاعيا فلا يدناك من منشاء الانتزاع ولا يسلسل
الانتزاعات من دون منشاء موجود حافظ لواقعيتها والالتزم
اختراعها الانتزاعات ضرورة ان ليس موجودا منفردا ولا منشاء
يكون اختراعها فقد بان لك ان الوجود الذي به الموجودية موجود بالشيء
فهذا الوجود اما صفة الضمانية وهو باطل لان الاتصاف الانضمامي
وجود الموصوف بالضرورة وكيفية بخور فطرة سلمية الضمان امر موجود
الي ليس هو شيئا واما ما بين هذا المبدأين اما امر واحد في نفسه
في صدق الموجودية فليزيم موجودية الاشياء حين وجود هذا الامر الواحد
وهو باطل بالضرورة وليس كافي بل لا يحتاج الي انتساب ونحو هذا
الانتساب هو مصداق الموجودية وقد كان وضع ان المصداق ذلك
الامر الواحد ثم هذا الانتساب اما صفة كذلك المبدأين المفروض فهو
متنزع فلا يد من منشاء نفسي الي نفس ذات المبدأين او الي صفة
الضمانية فيه او نضم فليزيم ان يوجد الاشياء برمتها حين وجود هذا المبدأ
او صفة المنظمة واما صفة الضمانية او انتزاعية وقد بطلت واما
امر متعددة حيث تعدد الموجودات فلا يكون هذا المبدأيات واجبة

ضرورة لطلان تعدد الواجب فقد وجد مكمئات بعدد المهيئات والهويات
 الموجودة يكون الوجود عنياتهم هذه المهيئات مثلاً ترتب الآثار
 المطلوبة من المهيئات ولا دخل للمهيئات في ترتب الآثار فقد لغت
 المهيئات وكفت تلك الوجودات فأي حجة على وجود المهيئات
 إلا كذب الضرورة الغير المكذوبة واما نفس المهيئات مع لا يجوز ان يكون
 مفرد منه واجبا والافراد الاخر مكنة لان وجوب الفرد من دون وجوب
 الحصفة غير معقول فيكون الحصفة الموجودة في كل فرد واجبة بالذات كما ان
 الفرد المفرد واجب بالذات فيلزم تعدد الواجب في الوجود وهو
 باطل قطعا فحان ان كان الوجود مشتركا لا يكون مفرد منه واجبا بل انما يكون
 الواجب هو حصفة الوجود المطلق المتوحد في ذاتها من دون كثرة مهيئات
 واما ان لا يكون مشتركة في حصفة بل يكون حصفة وجود كل هيئة مخالفة
 لوجود باعداء فاذن قد بان ان الحق واير من نذهب الصوفية الكرام
 قدس سرارهم ومن نذهب الشيخ ابي الحسن الاشعري قدس سره على
 ما نقل عنه في الكتب الكلامية فان منب الاشتراك بدليل قاطع فحق
 الاول هذا ما تضمنته النظر الفكري واما دليل الصواب من كل وجه فلا يتأني الا
 لا بانية الباطل من بين يديه ومن خلفه او تقليد من اهل الكسوف فانهم هم القوم
 الذين لا ينبغي بهم جلبهم اذ قد بلغ كل ما زاد التصاب فليرجع الي ما يتعلق
 بالشرح والحاشية فاعلم ان القول الاول ان يحقق قايمة والذات
 مشاركان في القول بالزيادة على الحقائق والقول الرابع وانما يربط الثاني

الضر والآن لم يكن منطرح لظن المص والشارح قدس سرهما محدوده بعدهما متشارك
في انه عين في الواجب وزايد في الممكن والسادس والثامن والسابع
متشارك في انه عين الخفايف اجمع واما الهندس ان الفا لان بالجزئية فلا يعاها
لان اولها عالم سبب الخفايف ليعبديه والثاني لا يحقق قابلية اصلا الا
ما توهم به كلام المصنوع ولذلك لم ينفك اليهما وجرم بالتسليم في المذ
واذا علمت هذا فاعلم انك قد علمت ان الوجود المحض مصدر ان
للموجودية المصدرية في التنازع في زيادة المحض وعينه بمعنى
محمولة على اوليا وسلبه والتنازع في زيادة المصدرية وعينه
بمعنى لقائه الذات في صدق الموجودية المصدرية وعدم كفايتها وحده
فما قيل ان في كلامه اضطرابا فانه قد حرر النزاع اولاني المصدرية
في معنى الزايدة والعينية ثم قال في انما المباحثه ان النزاع في الوجود
المحض ساخطا من سوء الفهم وقد رعم صاحب الاقرب المبين
في بعض تصانيفه ان مراد الفلاسفة بالعينية عدم الحاجة في ثبوت
الوجود الى حسنة زائدة وصرح به ان امراد بالحسنة الحسنة التعليل
فرجع حاصل قوله الى ان ثبوت الوجود في الواجب من دون علته
لا الذات ولا غير في الممكن من علته وبعضهم حل كلام المحقق في الفهم
عليه وعليك ان لا ينفي الى هذا المعنى لانه لا ينبغي ح النزاع في هذا المعنى
ولا يمكن من العلم انكار الزايدة بهذا المعنى فما طلت بالشيخ الاشعري
قدس سره الذي هو امام المسلمين ورئيس المتقين المشهود بنبله الحكمه

الحق ثم مع هذا كله ياتي عند قوله ويقرب من ذلك آه فتأمل والحل
بالذات ان يكون مصداق الحمل اخصه ان مصداق الحمل مركب
وجوده خارجا وذا بحيث يصح الحكمانية بالنسبة ويكون مبدءا لا تنزع
تلك النسبة وهذا الامر قد يكون نفس فقر الموضوع من دون اعتبار
امرا اخر انضاميا او انتراعيا والحل الحاكى عنه حل بالذات وقد يكون فقر
الموضوع بحيث يصيب بمبدء المحمول بان يكون منضما اليه او منترعا عنه
سواء كان انتراعه بمقالية الي امر اخر او لا وسواء كان سلبا ايجابيا
ام لا وعلى هذا يكون للفضايا المذكورة للباري عز وجل ولسائر المادي
العالية مصداق ان طائفة صدقت والا نثبت الا ان المطابقة
ضرورية ولا يمكن عدم المطابقة اصلا ثم من الاعاجيب انه قد حدث
في امر نفس الامر الواقع نديب غريب وراي عجيب لا يرضى العقول
الوادعة والفرايح النفاذة بخزير هذا القول القطع والزم الشيع قد اخذ
صاحب الاقوال المبين سالك الطريق المبين نديبا واحترامه منزبا
اخذ من كلام المحقق الدوالي به الذي وقع في مشاجرات مع الفوشجي
العلامة ومباحثات مع الجرائهامة على سبيل التخيير الجلي والتسوية
الشخصي ولم يرض ذلك المحقق بهذا المقال وان كثر القيل وبني عبارات
مسجومة والفاظ لمعة حيث قال كأنك استشرت الفيران لسبب القصور
بامر متحقق في القوي المفارقة والاولى العالية شأنها بالنسبة الي
الكواذب مجرد الحفظ والارسام فيها على سبيل الاحتران وبالنسبة

الى الصواب في الحفظ والتصديق جميعا وذلك لبراهينها عن الضرورة
الاضلاالات التي من غوايات الوهم وطلاقات الهوى فلا جناح عليك
لو اتخذت النسبة العقدية من حيث ترسم في الانوار والمعارضة
بالادراك التصديقي مطابق احكام النسبة العقدية من حيث هي في ذين
سافل والواقع الذي به يقاس الصدق والكذب وانما كان الصدق
حال النسبة العقدية بالقياس الى الواقع بالمطابقة باعتبار نسبتها
الى نفسه على ان يكون هي المطلق المطلق بالكثر والحق حالها بقياس
الواقع اليها بالمطابقة ويقاس نسبة الامر لنفسه البها على ان يكون
هي المطابق بالفتح والحق الاطلاقات اخرجت في سابق الذكر شيئا في متالف
القول الشاء الله تعالى واما النسبة العقدية في الاذيان العالية التي هي الانوار
المعارضة والمراآت الشاهقة المنفوعة عن اتق الزمان فامرنا في الصدق ارفع
واعلى من ذلك فكيف فان علم الانوار العقلية والمعارفات التورية اجل من
ان يوصف بالصدق وانما هو مزاج الحق بمعنى انه الواقع الذي به يقاس الصدق
والحق لا المطابق للواقع الذي هو الصادق المتحقق انتهى وانك لا تذهب عليك
ان اتحاد النسبة العقدية المترتبة في القوى العالية مصداقا ومطابقا للحكم
جناح عظيم وانهم جسم يباذون في قلوب الراسخين واذا كان الماهرين اما تحفظت
انت ومن يصلح للمحاظة ان التصديق انما يتعلق بالنسبة احكامه او الامر المشتمل
عليها واذا لم يكن النسب المترتبة في القوى العالية حكايه عن شئ فلا يصلح لتعلق
التصديق ومثلا مثل النسب الانسانية فكيف يصح احكامه يكون النسب مصداقا

كونها مصدرة وهل هذا الكلام مثل اقوال المعتزلة بل اصواب المجتهدين ونحو
 من تعوقلت رعاة الحيوانات وقفعه من قعاقع الجادات ثم انه
 اذا عترف بان النسب المسمى في الانوار المفارقة اجل من الاضاف
 بالصدق والكذب كيف يصح قوله ان شان الايمان العالمية مجرد الحفظ
 في الكواذب والحفظ والتصدق جميعا في الصواب فاما النسب المسمى
 فيها ليس صادقة والاكاذيب فلا يصح هذا التفصيل اصلا بل انه ان يقول
 ان اسم في القوى المفارقة النسب العقدة كلها تصدق بعض وكذب
 بعض على سبيل الخراف لو امكن التصديق والتكذيب في غير النسب
 العالمية فمذبر **قوله** كما في حمل الوجود على تقدير كونه رايدا انما يتألي على سب
 من جعل الوجود الحقيقي امر متغادا على راي جعله متضما او مائنا فلا **قوله**
 مع ملاحظة مبدأ المحمول ومن هذا القبيل حمل الوجود عند من يراه وصفا
 المتما **قوله** مع ملاحظة امر مائنا وهذا الوجود من هذا القبيل عند من جعله
 مائنا **قوله** ذات الموضوع من حيث المحنثة اطلاقه معنى ان مصداق
 الموجودية على تقدير الغيبة نفس تقرير الموضوع من دون اعتبار حسنة
 ولا وصف زائد وليس المقصود لغوي المحنثة التعليلية فان احسنه
 التعليلية لا تنافي الغيبة كما مر **قوله** وعلى تقدير الغيبة ذاته مع حسنة
 زائدة سواء كانت صفه الصفاية او انفرادية وهذا بظاهره يدل
 على ان الوجود الحقيقي على راي من يراه مائنا محسنة الانساب
 اليه لا لنفس ذات المائنا لما سباني في بعض عبارات المحنثة

مشروحا وقد علمت لطلابه وتعلم ان شاء الله تعالى **قوله** ويعرب من ذلك
ما قبل اه يعني يعرب مما حررنا من ان النزاع في المصدر كما في ان
مصادقه نفس الحقائق او امر زايد ما قبل ان النزاع في الوجود بمعنى
مصدر الازمان الذي هو مصادفه في انه عين باعتبار الحمل الاولى او غيره
او مال الكائين **واحد قوله** ويخصفنا هذا البطر اه هذا ظاهر في الوجود والمصدر
فالاشتراك بحسب المعنى لا ينافي المعنى بمعنى ان مصادقه نفس
ذات الموضوع لكن الكلام في ان اشتراك الوجود الحقيقي بحسب
المعنى بل ينافي المعنى ام لا وقد مر ما بهي لك **قوله** مما وقع من
المصاهرة قبل هذا البحث اه ان اراد ان القائلين بالا اشتراك
اللفظي في الوجود الحقيقي هم القائلون بعينه فليس فيه نامل تبطل
المثانية قال المفيد بن العقل المتوسط يرون الحقائق متباينة
من دون اشتراك في حقيقة واحدة فالعينة عندهم تنافي الاشتراك
قطعا لكن معنى المواخذة في هذا النقل بان بعض القائلين بالعينية
قائلون بالا اشتراك كما مروا عن عدة المفيدون في سجن العقل المتوسط
بكابره وعلوه هو الباعث لعدم اعتداده به قال في الحاشية العجب
من المصاهرة قال في محبت زيادة الوجود ان المراد بالعينة ان ليس
في الخارج هونيان متمايزان احدهما المهيبة والاخرى الوجود وقال بهن ابي
تبيل هذا القائلون بالا اشتراك اللفظي هم القائلون بالعينة فكانه
قال بهن ابي اول النظر وما قال بهاك هو بعد تدقيقه ويمكن ان يقال

الذي قال في هذا المبحث المراد منه ان الهونية هو الوجود الحقيقي والهويات
منكشرة بالضرورة ولما كان مركزا في ذهنه ان ما به الاشتراك غير ما به
الامتياز حكم سابقا بان التباين بالاشتراك اللفظي هم القابلون
بالعينية فلا اشكال وقيل في تدفيعه لظلال عدم التمايز في الهونية لا وجوب
العينية المحل الاول ولا بالحمل بالذات او على تقدير اعتبار الحسنة العلنية
في مصداق حمل الوجود على الممكن يكون الوجود رايدا عليه مع عدم التمايز
بنية وبين الهونية ولو اريد مجرد عدم الامتياز في الهونية مع انه اصطلاح
جديدة يلزم منه عينية جميع الامور المتراعية وانت لا تذيب عليك ان
المراد بعدم التمايز في الهونية ان هونية الوجود هو بعينية هونية الحقيقية وهذا
اقتضى من العينية واضح وليس شذوذا بين ساير المتراعات الاخر
اولا هونية لها في العين اصل ولا يفر الحسنة العلنية في العينية
كما عرفت ثم انه ما ذا اريد بهذه الحسنة العلنية ان اريد بها ان
العله تحيل الهونية متضمنة بالوجود بالجعل المؤلف بعد تقرير الهونية فهو
ان سلم ضرورة في العينية لكن التعليل بهذا الوجه محال غير من يربا
هونية الوجود وهونية الحقيقية واحدة كيف دانه يرجع مالا الى تحلل
المحل بين الشيء ونف وان اريد ان العلة تحيل نفس الهونية جعل
سببا في تقرير الهونية فتصح الحكاية بالوجود به فهذا النحو من التعليل لا يفر
العينية فان صدق الالوان على الاشخاص محمول بهذا الوجه مع ثبوت
العينية بلا شبهة فامل **قوله** وعن المحقق الطوسي في التبريد من لفرع

اه هذا الفرع هو الوجه الرابع المذكور في الكتاب وسنكلم عليه المحن ره وشمخي
انشاء الله تعالى بآله وما عليه **قوله** وثمة نظرونين هو ان بعض الوجود في
المرتبة اه حاصله الانقضاء الوجود في المرتبة سلب الوجود في المرتبة على
طريق سلب المفيد وهو مراد الاستدلال فانه الذي ياتي بعينه ويلزم
الزيادة لقوله في الاستدلال فكانت معدومة تفصيل لهذا السلب
اي سلب المفيد فصار حاصل الاستدلال انه لو كان الوجود زائدا
ان كان مسئوبا في مرتبة الذات ومع لامناع لمنع الملازمة والا لزم
ارتفاع النقصين الحقيقيين وموجب في كل مرتبة **قوله** وارتفاعها
في طرف اه هذا لان ارتفاع كل سلم كذا كحق الاخر فاذا تحقق
الارتفاعان معا تحقق لازما هما البشوتان معا وهذا واضح فلو صح ارتفاع
النقصين في المرتبة لزم اجتماعها فيها والقيال ان ارتفاع كل
بدلا وان استلزام ثبوت كل بدلا لكنه بخوران لا يستلزم حين اجتماع
هذا الارتفاع مع ارتفاع الاخر فيكون مكابرة لان العقل حكم حكما ضروريا
مطلقا من دون ملاحظة الاجتماع والا ففرد بان ارتفاع كل من النقصين
يستلزم تحقق الاخر لذاته **قوله** والقول بان ارتفاع النقصين في المرتبة
حاصل هذا القول ان ارتفاع النقصين في المرتبة ليس ارتفاع النقصين
حقيقته لان المرحع الي ان المربع عنهما المرتبة بمعنى ان النقصين ليس
واحد منهما مرتبة الذات والذاتي اي ليس عين الذات ولا ذاتها ولا
فيه وروه المحن ره بوجهين الاول انه اشبهه على القابل لهذا الوجه مصداق

القضية بمرجعه فان مصداق هذا الرفعين سلب العينية والخبرية لا مرجعها و
 هذه منافقته لفظية لا لغوية من الحق شيئا لان اطلاق المرجع على المصداق
 غير ضروري والثاني انه اذا كان مرجع سلب احد النقيضين عن المرتبة ولكن
 هذا النقيض الثبوت سلب الذاتية والعينية للمرتبة عنه كالقبول ثبوت
 الذاتية او النفسية واذا كان معنى حد النقيضين ثبوت العينية او الذاتية
 كان معنى لفظة سلب هذا الثبوت لان قضية اذا كان معنى قضية كان
 سلبها معنى لنقيضها ضرورة فلو جاز سلب النقيضين في المرتبة كان
 المرتبة مرفوعة عن اوجها ولا مرفوعة عنها فيكون مرجع ارتفاع النقيضين
 في المرتبة سلب ذاتية احد النقيضين وسلب هذا السلب لا شك
 في استحالة وهذا الرد انما يرد على القابل لو ارادوا بنقيض النقيض الحقيقي
 وهو بعيد فانه يلزم ح ان يزعم القابل كون القضية حكوما عليها وعلمه
 اراد ان المحمول المحصل والمعدول كلاهما يرتفعان ثبوتا في المرتبة ويرجع
 الي سلب ذاتية كما سمجى مفضل في صدر المرصد الثاني مفضلا لثاء
 الله تعالى وح لا توجه هذا عليه الا انه منفي الكلام في ان المراد في الاستدلال
 ما اذا **نوا** فالصواب في الجواب انه لا بين الخشنة مراد المستدل وبين ان
 الملازمة الاولى غير قابلة للتمنع اجاب بمنع الملازمة الثانية لانه لا يلزم من
 المعدومية في مرتبة الذات المعدومية بحسب الواقع بان لا يعرض الوجود
 اصلا ولا تناقض بين سلب الوجود في المرتبة وبين عرض الوجود بهذه الرفع
 ما قبل ان الكلام في الوجود العارض والعدم العارض لا في الوجود في المرتبة

فلا توجه لجواب المحشى به ثم اعلم ان المضم والثمة قد كسراهما حمل الكلام المستدل
فيكون معدومة على ان يكون العدم ثانيا في مرتبة الذات ويكون ذاتا له
فلا يعرض الوجود قطعا واللازم ثبوت الوجود والعدم وح نوجه المنع على الكلام
القبائلة بانه اذا لم تكن موجودة في مرتبة الذات كانت معدومة في تلك
المرتبة كما منعوا ويؤيده ترتيب استحالة عرض العدم وترتيب قوله فكانت
معدومة على قوله كان المهيبة من حيث هي غير موجودة بالمعنى الذي في
الشيء المحقق قد كسره واما على باحل المحشى به يكون قوله معدومة اجمال الثاني
الاول والافايدة فيه واذا عرفت هذا فقد درست انه لا اولية لما حمل عليه المحشى
به وجعل وسيلة الاعتراض على المضم والثمة المحقق قد كسراهما اصلا بل
حملها اوتونية من جهة اللفظ كما اثريا فان قلت الادلونية دفع منع المضم
قلت لا اوتونية في توجب بدفع الاشكال عن مقدمته ويتوجه الى اخرى لم يكن
متوجها اليها من قبل فتأمل والنصف ولعلك درست ان الاول في
الجواب التزديد والتحقق فافهم ثم لك ان تقر الاستدلال بانه لو كان
الوجود زائدا لم يكن في مرتبة الذات فمحتاج في الموجودية الى عرض
الوجود فيلزم عرض شئ يكون بنفسه مصداقا للموجودية الى لا شئ محض
فيلزم شئيه وجوده قبل فيلزم اجتماع العنصرين بنفسه وح لا يوجب
شئ ما ذكر وح بقرب من الوجه الثاني **دور** لا يخفى به يلزم الدليل المذكور في
شرح التجرىد اه ملائمة لتفريغ الشارح التجرىد ظاهر لكن لا عناية في كلام الشيخ المحقق
قد كسره فانه كما منع او لا كون المهيبة معدومة في مرتبة الذات بل موجود

ولا معدومة في مرتبة الذات فكان تقابل ان يرجع ويقول نعم المنة ليست في
 مرتبة الذات موجودة ولا معدومة لكن عروض الوجود للمنة الموجودة والمعدومة
 فخلص الجواب بوجه لا معنى للمسند لطمع في الرجوع **قوله** لا نقول كونه من
 المعقولات اهني ان لطلان تقدم موجودته كان في اي طرف كان على
 الموجودته ضروريا كونه من المعقولات غير مقتض للتقدم حتى تكون درجته
 الى الاعتراض على المقدمة البديهة **قوله** اعلم ان اللينوني معان قال في احاطة
 للسلب ايضا معان الاول ما يكون السلب جزء مفهومه والثاني ما لا يكون من
 شأنه الوجود الخارج والثالث ما لا يكون موجودا في الخارج وانسبة بين
 معاني الثنوني عموم وخصوص لان المعنى الاول اعم من الثاني والثاني اعم
 من الثالث كما يظهر اذ في ما لم فعلي هذا يكون النسبة بين معاني السلب بعكس
 ذلك على ما تقرر ان نقض الاحض اعم من نقض الاعم فيكون المعنى الثالث
 اعم من الثاني والثاني من الاول **قوله** والمراد بالمعنى الاول لان الوجود
 امر اعتباري اه لا بل المعنى الثالث لان الكلام في الوجود المحض الذي
 الموجودته كمانه عليه المحسوسة وهذا الوجود موجودا في ما يتساها فلو كان ايها
 على المهيات لكان امر موجودا متضا اليها فيكون الاتصاف انصافا انصافا
 فيستدعي وجود المنة منفردة على عروض الوجود لها ويلزم الخلف قال الشيخ المتقول
 في حكمة الاشراق الوجود كذا كان حاصله في الاعيان وليس يجوز نعتين ان يكون
 بنية في الشيء فلا يحصل مستقلا ثم يحصل محله موجود قبل محله ولا ان يحصل
 مع محله اذ مع الوجود لا الوجود وهو مع ولا ان يحصل بعد محله وهو طاهر البطلان

والضم اذا كان رايدا في الاعيان على الجوه فهو قائم بالجوه فيكون كصفة عند المشايخ
لانه منه قارة لا تحتاج في تصور الى اعتبار بحر و اضافته الى امر خارج كما ذكر داني
حد الكيفية وقد حكموا مطلقا ان المحل متقدم على العرض من الكيفيات وغيرها
ويتقدم الوجود على الوجود وهو منتهى ثم لا يكون الوجود اعم الاستباه بل الكيفية
والعرض اعم منه من وجهين يطرحهما في المنه واذ قد درست فقرار الدليل
كما ذكر فقد علمت ان دفاع جواب الشئ المحقق قد كسره واما جواب المصنوع
فقد وجه بان الصفة الثبوتية اذا كان لها وجود رابطي تحتاج الى وجود موضوع
في الموجودية فيقدم وجود المحل على وجود الصفة الانضمامية واما اذا لم يكن للصفة
وجود رابطي لا تحتاج الى وجود محل ولا يتقدم عليه والمحق ما افاد الشئ المحقق
قد كسره ان هذا مخالف لحكم البديهة ومخصص للمقتضية البديهة فان حلول
شئ في شئ من دون حاجته وانتهى غير معقول عند الفطرة السليمة ما اعترض
به الصدر الشيرازي على الشئ المقبول بان الوجود ليس جوهرا ولا عرضا
لان الوجود ليس من المعالي الكلية وليس عرض الوجود للمعالي بالحللول
او اقام بل يقرب من الاكاد ومعنى الزيادة ان الوجود عرض للمعالي
كما يقال الحيوان عرضي للماضي فليس شئ فان الشئ في صدر الرد على المشايخ
في القول بزيادة الوجود واثبات ان ليس فيحتاج الالامته وان كانت
سمها وجود او اما ما ذهب اليه هذا المعترض ففيه تسليم ان الموجود في
الاعيان بالذات هو الوجود وفيه تسليم ان الوجود عين الموجودات
واما تسمية الوجود عرضا للمعالي وزعم ان المعنوية امر مغاير للوجود فخط منه

كما تقدم فقد اُثبت علم انه لا سبيل لنزع هذا الدليل عن القائلين بالزيادة الا بفتح
 قيام الوجود بالمهمات الامكانية والاستناد بما ذهب اليه بعض اللاحقين
 من ان الوجود قائم بذاته كما ذهب اليه المحققون في لائهم هذا الدليل الا بابطال الرامي
 المذكور واثبات انه لا سبيل على تقدير الزيادة الا الى القيام فتدبر والتحقيق
 ان طبيعة الاتصاف اذ فان قلت ما الفرق بين الموصوف والصفة حتى يستدل
 بالاتصاف بثبوت الاول دون الثانية قلت حقيقة الاتصاف كون الموصوف
 في نفس الامر بحيث يصح الحكمية عنه بايجاب الصفة وهو كما عرفت انما يكون بقيام الصفة
 بالموصوف او يكون بحيث يصح انتزاع الصفة عنه وظاهر ان هذا المعنى انما يتلزم
 بثبوت الموصوف في الواقع لا وجود الصفة فانه قد يكون لضمي الانتزاع فافهم
 ولا تنزل **فصل** في طبيعة الاتصاف لتلزم اذ ثبوت الموصوف
 مسلم كما علمت واما ثبوت الصفة فيظهر لان ثبوت الصفة ان لم يما
 في طرف الاتصاف ومن الظاهر انه لا يجب ثبوت الصفة في طرف الاتصاف
 فانها قد تكون انتزاعية والاتصاف اتصاف حارجي واما في طرف اخر
 وظاهر ان وجود الصفة في طرف اخر لتوحيده بثبوت العمى في ذهن من الازدواج
 لتوحيده الاتصاف زبدي في الخارج وهذا ضروري والكارة مكابرة وتعلل من حكمه
 وجود الصفة في طرف ما اُخذ من كلام الشيخ فقلده فان الشيخ قال في بيان
 ان المعلوم المطلق لا يصح ان يحكم عليه بهذه البصارة بل نقول لا تجلو بالتوصف
 به المعلوم ويحمل عليه اما ان يكون حاصل الوجود للمعلوم او لا يكون موجودا
 حاصله فان كان موجودا او حاصل للمعلوم فلا تجلو اما ان يكون في نفسه موجودا

او معدوما فان كان موجودا فيكون للمعدوم صفة موجودة واذا كانت الصفة
موجودة فالموصوف بها موجود لا محالة فالمعدوم موجود بذاته وان كانت الصفة
معدومة فليفتك بكون المعدوم في نفسه موجودا شي فان لم يكن موجودا في
نفسه يستحيل ان يكون موجودا شي نعم قد يكون الشيء موجودا في نفسه ولا يكون
موجودا شي اخر فاما اذا لم يكن الصفة موجودة في نفس الصفة عن المعدوم
فانه اذا لم يكن في الصفة عن المعدوم فاذا انفسيا الصفة عن المعدوم
كان مقابل هذا كان وجود الصفة له وهو باطل انتهى فقد رجم جماعة ان وجود
الصفة ضروري في الانصاف في طرف ما ومنهم المحقق الذي يرى وقرر
كلامه بانه استدلال على استحالة الحكم على المعدوم المطلق باستحالة الحكم بالمعدوم
المطلق وبالا وجوده في طرف ما فهو معدوم مطلق وانبت قد حفت ما هو
اتضح في هذا الباب هو ان وجود الصفة غير واجب لاني طرف الانصاف
ولاني غيره والذي يرى هذا العبد ان الشيء اراد بالوجود اعم مما يكون بنفسه او
بشيء اخر ومقصوده ان المعدوم المطلق الذي لا وجود له اصلا لا يفتك ولا
بشيء لاني الذين ولا في الخارج لا يحكم عليه به لانه لو حكم فيكون وجود الصفة
له او لا يكون وعلي الثاني لا يحكم بل في نفسه وعلى الاول فله وجود في نفسه لا انفسا
او بالاشتراع عنه او لا وعلى الاول معروض الصفة موجود لان الصمام امر
الي لا شيء وكذا اشتراع امر عن لا شيء باطل بالضرورة وعلى الثاني فما لا يكون
له وجود في نفسه بان لا يكون نضما ولا منزها لا يكون تاميا لا شيء بالضرورة
فان الانصاف لا يكون الا باحد الوجهين وعلى هذا فالذي لا بد للصفة وجودا

نفسها او يثبت انه في طرف الانصاف واما ما زعمته هذه الجماعة من لزوم وجود
في طرف ما ولو مغاير الطرف للانصاف نفسها وتبعه المحب ربه فباطل قطعا
لا يثبت اليه ولا يدل عليه كلام الشيخ ثم انصدر المعاصر للمحقق الدواني ربه زعم
من عبارة الشيخ ان المعدوم لا يقع صفة بشي فخرج عليه ان الوجود هو
الانزعاجات لا عروض لها اصل او هذا مما يقضي العجوب ان ثبت تفضيل قوله ونقص
فارجع الى المحاشي الجديدة للمحقق الدواني رحمه الله تعالى **قوله** وخصوص الانصاف
الانضمامي انه الانصاف الانضمامي ما يكون بالانضمام الصفه الى الموصوف ومن
البيان ان الانضمام متأخر عن وجود المنضم والمنضم اليه والنقض بالانصاف
المسوي بالصورة قدم ماله وما عليه بما لا مزيد عليه قبل الانضمام له مفهوم وهو معنى
لشي لا يحقق في الدين الا بعد تحقيق التثنيين كما في الانصاف الانضمامي
وليس له تحقيق في الخارج حتى يتوقف على وجودهما فيه وله مصداق انضمام
نفس وجود الصفه وكثير ما يطلق الانصاف الانضمامي عليه فلا يصح تقديم
جائزية الصفه عليه والا يلزم تقدم الشي على نفسه بل انما يستدعي تقدم
الموصوف لا غير وانت لا تذهب عليك ان الانصاف الانضمامي يكون
الموصوف في طرف بحيث لو خذ الصفه فيه وهو الوجود الربطي للصفه مضافا
الي الموصوف كما مررت الاشارة اليه من ان هذا الوجود الربطي ان اغنى رصفا
للصفه يسمى بالعروض وان اغنى رصفا للموصوف يسمى بالانصاف ومن الصدد
ان وجود الشيء مفيد لكونه بشي اخر او في شي اخر غير وجوده في نفسه من غير اعتبار
هذا التفيد انهم الوجود بمغير ابدا الاعتبار متأخر عن الوجود في نفسه ضرورة دلائلها

والعروض والوجود الراطي بأي عبارة تؤدي شي واحد وهو ان كان وجوده في الدنيا
لكس نفسه في الخارج بمعنى ان الصفة موجودة في الخارج منتسبة اليه وما قبل ان يكون
نفس الشيء في الخارج من دون ان يكون وجوده فيه باطل ضرورة ضرورة ان بعد
لا يلتفت اليها في عقل من معنى كون نفسه في الخارج وعن معنى كون وجوده
فيه فان الاول عبارة عن كون الشيء في الخارج بحيث لا يمتنع عنه التراجع فالذي لا يمتنع
عنه التراجع نفسه فيه والثاني عبارة عن كون الشيء في الخارج بحيث لا يمتنع التراجع
الوجود الراطي والاتصاف والعروض نفسه في الخارج وليس موجودا في
الخارج فانهم ولا تنزل مثل ما زال صاحب الافق المبين وزعم ان الاتصاف
الانتراعي لا يكون في الخارج وانما يكون بحسب الخارج فان اراد يكون بحسب
الخارج ما ذكرنا فلا منارعة الا في اللفظ والافلتين بنظر صدق ام هو من الكاذب
فانهم **تر** وخصوص الاتصاف الانتراعي اه ونحن على نفسه فذلك قد
وريت عما حققنا سابقا ان الموصوف في الاتصاف الانتراعي بحسب
وجوده على سبيل الاستلزام في طرف الاتصاف واما وجود الصفة
بنفسها غير واجب بل منتهى والالم يتق الاتصاف انتراعيا بل يتقبل انصافا
واما وجوده بوجوده متشاهة فضروري في طرف الاتصاف ووجود الموصوف
في طرف الاتصاف الانتراعي بنفسه غير واجب الا فيكون يكون موجودا **متشاهة**
كما في اجزاء الجسم فانها متصفا في الخارج بصفات مع كونها موجودة **بالف**
فالذي يجب الاتصاف الانتراعي وجود الموصوف في طرف الاتصاف
اعم من الوجود بنفسه او متشاهة ووجود الصفة في طرف الاتصاف متشاهة

واما ما زعم المحقق انه تقليد للمحقق الدواني رحمه الله من ان وجود الصفه في طرف
 لا لازم غير ظاهر لان الوجود في طرف غير طرف الاتصاف لغوي الاتصاف
 كما قدم **فرد** فانصاف الوجود لكونه انزعابا اه إشارة الى اجواب عن الدليل
 وبذا بعينه ما قاله الشافعي المحقق قدس سره بقوله بل الصواب ان يكون او قد عرفت
 ان اجواب بهذا الوجه متوجه لان الكلام في الوجود الحقيقي الذي لا يمكن ان يكون
 وصفا انزعابا **فرد** واما في مرتبة الحمل فمطلق ثبوت الشيء اه لا يظهر ما اذا اراد
 اراد ان الحمل الذي في اي النسبة التي غير التي الذين متاخر عن وجود الموصوف
 نعم انه لا يصح في العلم الفعلي خارج عن محل النزاع فان النزاع في ان صدق
 الحمل اي كحق مصداق بل هو فرع بثبوت المشتبه له ام لا وان اراد ان
 صدق فرع بثبوت الموصوف ام لا فذا بعينه فرعية الحلول ولعل مقصود ان
 الحمل حكايته عن الاتحاد بين الموضوع والحمل والمحمل انما هو المشتق بالاتحاد
 الذي بين الموضوع والمشتق المحمل محلي عنه لصدق الحمل بمحقق هذا الاتحاد
 بنفس الامر خارجا او فيها وبكذب بعدم بحقيقة ومثله هذا الاتحاد قيام مبداء له
 انصافا او انزعابا وهذا الاتحاد فرع لوجود الموصوف وكذا الاتحاد المنهية بمفهوم الوجود
 فرع لوجوده ولا استحالة فيه فان المشتق فرع لمبدأ او بداعية التوحيه مباد على
 ان لا حمل في المبادي انما المحمل المشتق وبعد موضع تامل فيه صاحب الافق
 البين مطلق بثبوت الشيء للشيء بما هو طبيقه بثبوت الشيء على الاطلاق
 فرع لقررات المشتبه له وسيلكم لثبوتها واما بالنظر الى خصوص الحاشيتين
 فربما يكون ايضا على هذا الشاكلة اي على الفرعية بالقياس الى تفرز المشتبه له

والاستلزام بالقياس الى ثبوت كفاي ثبوت الوجود للمنهية فقد استبان ان طرف
عروض الوجود في طرف الخلط والفرعية هو بعينه وانما ذلك ذلك على الاستلزام
بالنظر الى الثبوت فان الثبوت في ذلك الطرف لا يقدم على نفسه
ولكن بناه عن تقرر المنهية وكذلك القول في لوازم المنهية بناء على ان الحق
من استناده الى نفس المنهية ثبوتها للمنهية مرتبة على فعلية المنهية واستلزام
لثبوتها فلا يتوقف عليه فان الوجود اول ما يلحق بالمنهية وينبع منها لكن
ليس ذلك بحسب ما يستدعيه ثبوت اللازم للمنهية بل كانت المنهية
المتقررة في نفسها بحيث ان كان اول ما يتبعها وينبع منها الموجودة
وانما استدعاء ثبوت اللوازم ان يكون مفترقا لوجوده وسبقها بفعليتها
لا غير استدعاء طبيعته الملزوم ان يكون مخلوطا بالوجود في مرتبة انصافها لذلك
افترق ان يكون الوجود من لوازم المنهية وربما يكون على الفرعية والترتب
بالنظر الى تقرر المثبت له وثبوتها كليا كما في العوارض اللاخفة غير اللوازم
اي حيث يرجع الثبوت الى حقوق شئ خارج عن قوام المنهية غير متفرع
عن نفسها وغير مستند اليها فان ثبوتها للمعروض مسبق بفعلية مثبتة المعروض
وجوده وقد يكون بحسب خصوصية الحاشيتين على مجرد الاستلزام
دون الفرعية بالقياس الى تقرر المثبت له والى ثبوت جميعا وان كان
من حيث انه مطلق ثبوت شئ بشئ على الفرعية بالنسبة الى التفرع فقط
كما في ثبوت الدائيات لذاتها اما من لم يوسم بالحلل البسيط فجدريان
يجمع الفرعية ويقع بالاستلزام مطلقا انتهى وفي كلامه اخلال بوجوده سبحانه

حكم ان ثبوت الوجود فرع لبقضية الممتنع له وقد سلم نفسه فيما قبل ان الوجود نفس
مجرد وانه الشيء لا امر به لغير صاير اقسامه الموجودية حاكمة عن نفس تقرير
الممتنع في الواقع فيثبوت الوجود وكيف يكون فرعاً للتقرير فان فرعته ثبوت
شيء ليس الا باعتبار فرعته المصدق ومعنى قولهم ثبوت شيء شيء فرع
ثبوت الموصوف او فرع تقريره ليس الا ان صدق هذا الثبوت وحق
مصدق في عالم الواقع فرع ثبوت الموصوف او تقريره في الواقع
ومعها انه حكم بان ثبوت لوازم الممتنع فرع لتقرير الممتنع ودون وجوده مع انه
اعترف ان الوجود اول المتغيرات بعد تقرير الممتنع وهل هذا لا تناقض
فانه من البين ان ليس اولية الوجود وتقدمه بالزمان ولا بالدرجة فانه
من البين ان المعلوم لا يختلف عنه اللازم لان في الزمان والافق الذي هو
لوجود الممتنع اولية وتقدم فاما يكون بالذات والتقدم بالذات اما على
او طبعي وعلى التقريرين من لزوم الفرعية للوجود قطعا وقوله لكن ليس ذلك
ليس ذلك يستدعي ثبوت اللوازم انه فيلبيح محض وهو بصرف لان
فرعته شيء ليس لا يكون بحسب استدعاء الفرع اياه واقتضائه لها بل الفرعية
والتوقف انما يعرض للفرع لنقض في جرده لا يصلح للوجود الا بعد تحقق
الموقوف عليه والمنفرد عليه ومنها ان تقدم الوجود على سائر ما لمحق يكون
لحق ما لمحق وثبوته موقوفاً وتقرراً على الوجود قطعا والضرر قد اعترف
باستدعاء طبيعة المعلوم كونها مخلوقة بالوجود في مرتبة اقتضاها باللازم
وما يكون في مرتبة الاقتضاء يكون متفرعا ومنها انه قد حكم بان الفرعية قد

بحسب خصوص الحاشئين ^{دليل} هذا القول بان المطلق معلول ^{شيء} وموقوف عليه
فلا يكون المحض معلولا ^{لا} متوقفا عليه وهو كما نرى بحال بالذات وكيف
يجوز قطره سلمية وفرعية غير فرعية ان المطلق مما يمنع وجوده الا بعد وجود شي
ولوجود المحض من دون انتظار اليه وبإظهاره عند المترغرين فكيف عند
الراستحين فما اصر هذا القائل على ان يوضح في كلامه عند اولى الالباب
المنبرين ^{من} الفسرين ^{عن} الباب فتبعوه بكلام ^{اشبه} بكلام اهل الحجة وتكلم بالفاظ
تكون العجوة عند ذوي العونية وما اعترض عليه بان مقص المطلق لا يخلف
عن الحاصل فان مقص المطلق لا يتم من لوازمه فلا يخلف عن الحاصل
ففيه يخلف بان مقص المطلق على نحوين قد يكون بالاقضاء التام وقد
يكون بالاقضاء بعد رفع المانع والنوع الثاني يجوز كلفه في بعض ^{الخصوصيات}
لاجل خصوصية مانعه ومبانيه لما جاز فرعية مطلق الثبوت للتفرع ^{الخلف}
في البعض لاجل اباة خصوص الحاشئين فلم يجر مثل هذا الفرعية بالنظر الى
الوجود فيكون مطلق ثبوت شي ^{شي} فرع وجود المشتبه له الا انه قد
يخلف في بعض النجاية لابياد خصوص الحاشئين واي فرق بين الفر
الا الحكم من حكمانه وهو من هو سانه وقوله واما من لم يؤمن بالحل
البيضا ^{اه} فتعقده من الفعاقع لا يظلمه وجه عند المحصلين ^{لانه} لا ^{لا} ^{لا} ^{لا}
شي من النقوه ^{بامثال} هذه الالفاظ ثم الذي لا يكاد ينجا وزعنه ^{الحقيق}
هو ان مطلق الثبوت ^{ضعيف} الربط لا يستدعي وجود الربط على وجه ^{الربط}
اصلا فانه لا يستقيم في جل الدائيات والحل الا في واما خصوص الربط ^{الاجبا}

الحاكمي من امر زايه على نفي الموضوع عارض التمامها كان اذا انزعاعها فنفي
على نفي الموضوع ونفزع عليه وان ثبت قل على موجودية الموضوعية الموضوع
فانما قد خففنا سابقا ان الموجودية حاكية عن النفي وليس هناك امر يكون
النفي فيه وذلك لانه لا يجوز فطرة سلمية ان يضم شي الى شي من دون
نفي المنضم اليه بل المنضم اليه نفي او لا ثم يضم اليه الصفة وكذا لا يجوز ان
يصح الشيء انزعاع امر عنه ولم يكن نفي نفي بل في الانزعاع التوقف
والفرعية اظهر وانما ثبوت الموجودية فنفي سابقا ان مصداقه نفس
نفي المتبعية فلا فرعية هناك وان قصد بانه ثبات الموجودية الحكاية عن
الاتصاف بهذا الوصف الانزعاعي فهو ايضا فرع للنفي وليس يثبت
بسيط كما ان انزعاع الشيء وسائر المفهومات المنزعة فرع للنفي
فثبت وافهم **في** قال قبل ثبوت المحمول للموضوع انه حاصل الابرار
ان ليس للموجود ثبوت حتى يتوقف على وجود الموضوع فان بدأنا
الهيئة البسيطة فلا ثبوت فيها اصلا اذ الوجود ليس له وجود راطي **فانما**
لنصطرا اليه في الحكاية ضرورة عقديه فلا يستدعي ثبوت المثبت له
وايد بكلام الشيخ الذي مر تفصيله **في** قلنا لا يلزم من ان يكون وجوده
في نفسه انه حاصل ان الوجود له وجود للموضوع وان لم يكن له وجود للموضوع
وان لم يكن له وجود في نفسه والظاهر ان المراد من الوجود في نفسه الوجود
خارجي نفسه لا بقاءه والا فلا معنى لدعوي كون وجوده للغير مع عدم
وجوده بنفسه ثم ادعي في قيام الوجود بالموضوع وكون وجوده له اذ لا ضرورة

وأيضا استدلال بان القضية تنسب على نسبة حاكته النسبة بالفاق القديما
والمناخرين وان كان بينهم خلاف في اثبات النسبة التقيدية سواء
الكاره وان كان في الحكاية نسبة فلا بد في المحكي عنه من قيام بعض الحكاية
قال في الحاشية احاصل ان الحكاية متحدة مع المحكي عنه واذا كان في الحكاية
امر ليس في المحكي عنه لم يكن الاتحاد بينهما انتهى فظهر من هذا الكلام ان الحكاية
والمحكي عنه متحدان بالذات وان في المحكي عنه نسبة وظهر ايضا اثبات الوجود
الراعي في مصداق اهلية البسيط وظهر ايضا ان اهلية البسيط حكائية
قيام الوجود بالهنية وبذلك كله يخالف لما في حاشية الشرح الجلالى للنسبة
ولما في حاشية الحاشية فيما سبق فاعلم انه قال في الحاشية المتعلقة
بالشرح الجلالى للنسبة بعد ما ضمن مصداق القضية وبالحكمة الحكائية ليس
مفهوم القضية والمحكي عنها ومصادفها والنسبة انما هي في الحكاية دون
المحكي عنه والتغاير بينهما بالذات لا بالاعتبار وما اشترى ان الصدق مطابق
النسبة الخارجية والذنب عدوها كلام ما دل بان المراد بالنسبة من
اشترى اعماء وقال فيها ايضا وكفى في مقام ان المحمول الذي هو الوجود وجوده هو
وجود الموضوع والمحمول الذي غير الوجود وجوده هو وجوده للموضوع فالهلية
البسيطة بحسب المحكي عنه ونفس الامر لا يحتاج الى الوجود الراعي بحسب الحكاية
والنقد الذي يحتاج اليه بخلاف اهلية المركبة فانه بحسب كلا الاعتبارين
يحتاج اليه ثم ايد بكلام الشيخ المنقول فيها فانظر الى التذافع الواقع بين
كلاميه فانظر ان ما قال فيها ليس كصفا عنده وما قال ثم هو المحقق وقدمنا

نقول اجمالاً ان مصداق
المرتبة السابعة

كلام مفصل في ذلك والآن يعود ونقول احتمالاً ان مصداق المرتبة السابعة
نفس تقرر الموضوع فليكن وصف قائم بحكي عنه بخلاف المراتب التي هي
لوجود الذي به الوجودية قيام بالمرتبة الموجودة كما برزنا عليه سابقاً والحكي عنه
في القضية مطلقاً كما علمت سابقاً كون الموضوع بحكي نفس الامر اي من دون
اعتبار المتغير بحيث يصح انزعج النسبة عنه بحيث يحكي عن حاله الواقعي بدلاً
تدبر كون نفس تقرر الموضوع وقد يكون لقرره بحيث يصح انزعج النسبة عنه او
بحيث يفهم اليه النسبة والمصدر في تقرر الموضوع على سبيل التوقف ما يكون
حكايته عن التقرر مع وصف زايد ولا يظن ان ليس للوجودية المصدرية
قياماً بالمرتبة اصلاً كما زعم المصدر المعاصر للمحقق الدواني رحمه الله تعالى لان
هذا المكابرة لا يلتفت اليها بل بها قيام بالمرتبة لكن ليس بوجودها باعتبار كيف
هو مفني يتبرع بعد تقرر ما فيه مرتبة الآثار واذ اريد احكامية عن قيام هذا المفهوم
المصدر في الانزعاج في مثل الحكمية عن قيام سائر صفات المراتب
كالشبهة ونحوها داخل في المرتبة المرتبة ولا بد لها من وجودها الطبيعي وهذا
هو الحق الصريح الذي لا يتصور اتيان الباطل من بين يديه وخلفه وتلقي
للمسند البرهان المذكور سابقاً دياً اليه لكن من لم يجعل الله تعالى له
نوراً اعماله من نور قوله فما يلزم الا التسلسل اه لا بل منها شئ ثالث
هو لزوم التسلسل في الصور الذهنية فانه لما كان الصفات المهيبة بالوجود
في الذين فلا بد لها من وجودية وقيام به تصور بها حاصل في الذين قبل
الصوره موجودة في الذين وطرف الصفات في اخر كما هو المفروض فلا بد

حصول صورتها

تقف
حصول صورته في ذلك الذين فالصورة الاولى يجب انصافها بالوجود
على الصورة الثانية وكذا فيلزم التسلسل في الصور الممتعة المنهية ويلزم
الترتيب في الاوائل بالعرض يجب تلك الصور انصافه وهذا القدر كاف في
اخراج البراهين فيهم ثم قد اعترض بانه لا يصح انصاف المهية بالوجود في ذهن
من الاوائل لان الوجود الذهني لا شيء فهو في انصاف شيء بالوجود والا لزم
من انقضاء الاوائل انقضاء الموجودات واجب بان الجائز ان يكون
بين الاوائل والموجودات علاقة فوجب عدمها بل هو الحق عند الفلاسفة
لان من الاوائل العقول وهي علل للعالم فوجب عدمها عدم العالم
وانت لا يذهب عليك ان هذا المجيب لم يأت بشيء فان لسائل
ان يقول لو كان الانصاف بالوجود في الذين لزم انقضاء الواجب
الانقضاء بانه بانقضاء الاوائل وقد اجاب البعض بوجه اخر هو ان موجودية
الموجودات ليس بانصافها بالموجود وانما الموجودية باستناد نفسها اليها
اجمالا على الفيوم فلا بأس بان يكون الانصاف بالوجود في الاوائل من
دون توقف موجودية الموجودات على الاوائل وانت لا يذهب عليك
ان هذا الاتي اليها فيها نحن فيه فان الكلام منها في الوجود الذي به الموجودية
وفي الانصاف بالوجود الذي هو مصداق الهليات البسيطة فيها ذكر
هذا المجيب سلم بان الموجودية نفس لقرار المهية ولومن الغيرة به منيت
مطلوب الشيخ الامام الاشعري قدس سره **قوله** وانت تعلم ان احاصل في
اخراج اه هذا الكلام مشايخ لكنه ان تم انهم قد قصر ما اصر عليه المحقق وهو ان الوجود

من العقولات الثمانية وان طرف عروضة للذين لانه لما كان الموجود في الذهن
مغايرا لما في الخارج لا يكون طرف عروضة للذين فلا بد ان يكون طرف
عروضة الخارج والا لا ينفي العروض من نفس الامر **قوله** ولا يخفى انه لطبل
الحدوي اياه قال في الحاشية ان المقترض القابل لمغاير الطرف للوجود
والانصاف خلط بين المطابق بالفتح والمطابق بالكسرة والحاصل ان طرف
الوجود وطرف الانصاف واحد كيف الشئ الحاصل في طرف لا يمكن ان
يحصل بوجود حاصل في طرف اخر وهذا ضروري ومن قال بمغاير الطرف في شئ
عليه بالكسرة بالملفوظ بالفتح لان المطابق بالفتح هو مصداق القضية وقد عرفت
ان المصداق تفرد الموضوع لفه وانفرد على صفه والكلام مبني على المطابق
بالفتح ثم ان هذا الكلام لا يكره من حيث كونه مبني على ما ليس له من ان طرف عروضة
الوجود للذين وقد جوز ما كان ان طرف الوجود خارج وطرف عروضة
والانصاف للذين فاذا جاز ذلك فلنجر ان يكون طرف الوجود للذين وطرف
عروضة والانصاف من اخر **قوله** **قوله** واعلم انه ان جعل اياه الشئ مختلف
في بعضها واعلم انه ان جعل وفي بعضها فان قلت انه ان جعل وحاصله انه اذا
كان طرف الانصاف بالوجود الملاحظة بثبوت الوجود للمنية انما هو في
الملاحظة فوجود المنية له الموقوف عليه بثبوت الوجود الملاحظة لان ثبوت
الشئ في الملاحظة انما يستدعي ثبوت المنية له فيها وثبوت الشئ
في الملاحظة عبارة عن ملاحظة فغاية ما لازم ملاحظة المنية له قبل بثبوت
فلان ادنيه جعل الامر قال في الحاشية اننا قلنا لانا لال الدين حسين

عن المحقق الدواني ره وهذا المنقول نذكر في الحواشي القديمة الا انه لم يذكر
فيها سهولة الامر وهو من تعريفات المحقق ره ثم انت لا يذهب عليك
ان الجاصل في الذهن الشي الشخص الذهني المكلف بالعوارض الذميه
ويكون منه الاكشاف معلومه الذي هو شي من حيث هو اي مع
قطع النظر عن الشخص الذهني وعوارضه الذميه فيلاحظ هو نفسه وقد
يجعل مراد ملاحظه امر اخر متحمده فالوجود في الملاحظه ان كان عبارة
به المحفوظ الموجود لوجود ظلي في ضمن هذا الشخص المكلف الذهني فهو
ذهني والاتصاف بالوجود فرع للوجود بهذا المحفوظ فانضاف هذا الوجود
الذهني فرع لوجود ذهني اخر ورجع الاشكال فيقري وصعب الامر كما كان
وان كان عبارة عن الموجود لوجود اخر فلا بد من بيانه فان الضرورة قائمه
بان ليس للمحفوظ وجود سوى هذا الوجود الذهني والخارجي ثم في النصحه المصدر
بقوله فان قلت بوجوه قوله بل لا يسهل الامر فان الكلام في المطابق بالفتح
لا المطابق بالكسر ولا يظهر حاصله الا ان في الملاحظه المطابق بالكسر
الا لا المطابق بالفتح فان لزوم الفرعيه ففرعيه البتوت المطابق اي محكيه
لوجود المنبث له في الملاحظه والكلام في مطابق هذا البتوت اي
في المحكي عنه لهذا البتوت وليس طرفه الملاحظه حتى لا يسهل الامر بل الصوبه
باقية بجاهاد انت لا يذهب عليك انه قد سلم بها ان طرف المطابق
ليس هي الملاحظه وقال في حاشيته اخرى من قبل ان افعال بغير
طرف الوجود والاتصاف فخط بين المطابق والمطابق ومن هذا يظهر

طرف المطابق بالفتح ليس هو الذي فلم يبق الطرف الا الخارج خصوصا او نفس الامر
اللفظي فيها خصوص الذنبه فمطابق قولنا زيد موجود امر خارجي خصوصا او نفس الامر
فلم يبق في القول قضية ذنبه لكونه حاكبا عن مطابق خارجي او نفس امري
ولم يبق الوجود من المعقولات الثانية التي طرف الانصاف بها خصوص
الذين بما هو ذنب فانظر الى باقي الكلام من الاضطراب **قوله** الش
المحقق قد سكر دلان جميع هذه الوجودات الزائدة اه هذا انما يتم لو ثبتت
ان ثبوت جميع الوجودات متباين لثبوت الاجزاء وهو في موضع خفاء بسبب
الكلام فيه موضع اخر ولين ساعدنا التوفيق بسبب الكلام في موضعه ان شاء
الله تعالى **قوله** هذا مبني على ان العلة الخارجية اه فبئذ العلة الخارجية هي العلة
التي تفيد وجود المعلول من دون ان يتوقف عليه قوام المعلول وتالفه
لان العلة الداخلية لا يجب ان تكون على جميع اجزائه وذلك لان حاجة
المركب ليس الا حاجة اجزائه في الوجود وليس له حاجة اخرى لان التجمل من
عدم المركب عدلان عدم المركب بعدم الاجزاء وعدم المركب لعدم نفسه مع
وجود الاجزاء والنحو الثاني من عدم التجمل بالذات نفسه فلا يحتاج المركب
في وجوده الى تجمل هذا النحو من عدم بل انما يحتاج في احواله النحو الاول من عدم
الى التجمل وتجليه ليس الا موجب الاجزاء فليست له حاجة سوى حاجة الاجزاء
فليس له علة سوى علة الاجزاء ثم او لم يكن مجردا لكل موجود كل جزء موجودا لكل
لان الكل عبارة عن جميع الاجزاء فتأمل واذا اصبحت الى ما تلونا حتى
الاصغاء فالمرحوبان قد ظهر لك فما قيل هذه المقدمة وان كانت مستقلة

في مواضع غير عديدة للنسب المحذورة بالنقض والحل اما النقض فهو ان كل كل محتاج
الى اجزائه فلو كان علته الكل علة الاجزاء لزم عليه الشئ نفسه وقد غفل
هذا الناقد عظمه عظيم ودخل عن قيد الخارجته واما الحل فلال المجموع
لو حدة اجمالية فمن هذه الحثية يجوز ان يكون الكل متوقفا على الجزء ثم
في استعمال هذه المقدمة منها لظن ان تلك المقدمة مخصوصة بالعلل الفاعلة
كما يظهر من بيانها كيف او لا تربي ان السلفه موقوفة على محل السواد
وليس البياض متوقفا عليه وكذا هي موقوفة على محل البياض وليس
السواد متوقفا عليه **قوله** لا متناع ان يكون معدوما وذلك لان الوجود
الحقيقي لو كان متصفا بصفة اي بالعدم لكان امرا انزاعيا وكان
له مثاء الانزعاج وكان هذا المتشاء هو الوجود او المنفى كذا في اجمالية
قدما الكلام في اثبات بما لا مزيد عليه **قوله** مع ان التناقض بالذات
اه فيه ان حضيض التناقض كون مفهومين بحيث يلزم من صدق كل
في نفس الامر ادعى موضوع كذب الاخر فبما ادعى وبالعكس وبهذا
المعنى غير محض بالوجود بالعدم الا ان يراد بها الوجود والعدم بالطبائع
ومحض التناقض بالنقض بانهم على النزل الاسود وان لم يكن نقضا
للسواد لكنه لازم للنقض قطعا فليدرك الاستحالة **قوله** فان قلت الوجود
على راي من قال اه هذا الاشكال انما هو على اللفظ لا على المقصود فان
الوجود الحقيقي لا يصف بالعدم بان يصدق عليه المعدم كما مر سوا ذلك
هذا لعدم نقضه او بوجده ولعل امراد من النقض في قوله لا متناع

حاشية
على
كتاب
المنهاج
في
المنطق

الصفات بالعدم الذي هو نقضه ام كما يكون نقضه له او نقضا لوجوده بان يكون
رافعا له عن الواقع فافهم قوله مع ان المقدار قد يوجد في بعض النسخ وفيه
ما فيه الا ان يقال هذا الوجه مبني على الاشتراك معني كما هو المشهور من النفايين
بزيادة ووجه ما اشار بقوله وفيه ما فيه في الحاشية المنقولة بقوله وذلك ان
الزيادة ايضا لا يستلزم الوحدة فلا يتم الدليل **قوله** ان طائفة من المفهومات
اه يعني ان طائفة من المفهومات يحل على نفس مفاهيمها بحيث تعقده فخصبه
طبيعيه او معمله قد مات به صاد عنه في ضمنها ولا يسي احكم الى الافراد والاحمل
المفهومات على انفسها بالحل المعير في المحصورات ضروري لا محال
توهم التخصيص فيها وهذا كما يكون اذا كانت مبادي تلك المفهومات قائمية بها
قوله وبعضها محمولة عليها نقلا ايضا بحيث تعقده فخصبه طبيعيه او معمله مذكورة
واما حمل نقلا ايضا عليها بالحل المعير في المحصورات اي الحمل الاري
الى الافراد فمنع قطعاً ولعل هذا هو مراد الشارح المحقق قدس سره بقوله وانما
المسجل انصافه موافاة فلا اشكال في كلامه اصلاً وحل النفاين انما
يكون فيما لم يكن معاد لتلك المفهومات قائمية بها وما قال الصدر المعاصر
للمحقق البدوي انه ان نقض الشيء لا يكون محمولاً على الشيء اصلاً والحمل
على الجرمي مفهوم الاخرى دون مسماه الذي هو النقض مكابرة لم يحصل
ما عناه **قوله** لان عدم الذي هو نقضه محمول بالحل الذي اى هذا على سبيل
النزول والتحقيق وما يحكم به النظر الدقيق وبذكره في بحث التقابل بل ان عدم
المصاف اليه في عدم عدم ان كان بمعنى سلب الوجود فهو مقابل غير محمول

وان كان معنى السلب المطلق فهو محمول وغير مقابل ويند ان يرفع النسبة المشهورة
لذا في الحاشية ويرد عليه ان العدم المطلق اي السلب المطلق اعلم
ان يكون سلب الوجود او العدم مرفوع النسبة لعدم العدم والمرفوع
الرفع قد لازم صدق نقضه عليه لكن الذي قال في بحث المقابل لا يرد عليه
الايراد بهذا الوجه فانه قال سلب المطلق على وجهين الاول
ان يلاحظ مع الاطلاق والثاني ان يلاحظ نفس طبيعته لا مع الاطلاق
وسلبه على الوجه الاول غير معقول لكونه سلبا لنفس فهو على الوجه الثاني
وجميع مع ثبوتها على هذا حاصل الجواب ان العدم المضاف
اليه في عدم العدم ان اخذ سلب الوجود فهو محمول عليه وان اخذ
الاعم منه لم ان اخذ على الاطلاق فليس معقول وان اخذ نفسه حيث
ينفك سلبه بغير نقضه فالتقصير غير محمول وبه ينفع اندفع الاشكال
المذكور في الحاشية الثانية وانت لا تذهب عليك ان اراد بقوله
فليس على الوجه الاول غير معقول ان سلبه على الوجه الاول لا مفهوم
له فهو ظاهر الفساد كيف سلب السلب اما خود من حيث الاطلاق
مفهوم متعطل النسبة وان اريد ان ليس له مصداق فهو لكن لا يلزم منه ان
لا يكون بنسبة وبين ما اضيف اليه تناقض فان استحال له مصداق مفهوم
لا ياتي بكونه نقضا لشيء اصلا فالأخرى ان يكتفى بما في اصل الحاشية
من ان الصدق من قبل صدق الذائيات لكن الاشكال بالتدريج
الذي بين الفرونية والنقضيه الذي تصدى لرفع في بحث المقابل بهذا

الجواب بان كما كان بل نقيضه ليس محمولا اصطلاحيا مني على ان نقيض
 الشيء الرفع دون المرفوع في نقيض عدم العدم رفعه وهو عدم عدم العدم
 لا مرفوع الذي هو العدم قال في المحاشية لانه يلزم على تقدير ان يكون عدم
 العدم نقيضا لعدم يلزم ان يكون للعدم نقيضان احدهما الوجود والاخر
 عدم العدم انتهى وبهذا الكلام يدل على ان المرفوع لعدم العدم يعني سلب
 الوجود بمعنى عدم العدم سلب الوجود وليس الامر كذلك لان جوهر صرف
 نقيض عدم العدم عليه انما يتوهم في عدم العدم الذي مرفوعه السلب المطلق
 الا ان من سلب الوجود وسلب السلب اعني السلب ثم القول يكون
 الرفع نقيضا دون المرفوع كلام ظاهر في فان معنى التناقض كما يحقق بين
 الرفع والمرفوع كذلك يحقق في العكس ولو سلم فلا شك ان المرفوع لازم
 مساو لنقيض الرفع والمراد بالنقيض بالعدم هذا اللازم المسادي وقال
 حاشية اخرى بهذا يدفع الاشكال بان للعدم نقيضين والوجود عدم
 العدم وقد تقرر ان التناقض لا يحقق بين الالمفهومين ولذا يدفع الشبهة
 المشددة وهي ان عدم العدم المطلق فردة ونقيضه وبينهما ندافع اذا فردة
 نقيضي الحمل والتناقض نقيضي امتناع انتهى اعلم ان الاشكال الاول
 كما ترى بما يحقق فيه التناقض حقيقة وهي القضا باعلى بانفسه عليه ثم المحقق
 في حواشي التجريد وقد رجا به واما التناقض في المفردات فمعنى التباين
 وبهذا المعنى لا يطرأ سبحانه ان يكون مفهومان متساويان واقعا على غاية
 البعد عن مفهوم واما الاشكال الثاني فلا يمكن ان يدفع بهذا الجواب ثم لو سلم

التناقض لا يحقق بين الالمفهومين

ان المرفوع ليس نقضا للمرفع لكنه لا اقل من انه لازم ساد للنقض فليزم ان
يكون نوعا والاراساد بالنقض وهذا في قوة استحالة كون الشيء نوعا ونقضا
والجواب الذي اخبره في بحث التقابل قد عرفت حاله فالحق في الجواب
ان الفردية والنقضية انما تسجل اجتماعهما في مفهوم يكون صادقا في نفس الامر
على شيء لانه يستلزم اجتماعهما صدقا في ذلك الشيء الفرد واما اذا كان مفهوم
بحيث يمتنع صدقه في نفس الامر على شيء ويكون من الكلمات القرصية
فلا امتناع في اجتماع الفردية والنقضية فيه ومفهوم عدم العدم لازم
لصدق على شيء في نفس الامر فلا باس بكونه فردا لعدم ونقضا له لا
هذا المفهوم في قوة رفع النقصين لان العدم بمعنى السلب المطلق امر
شامل للنقصين فرفعه في قوة رفع النقصين فلا باس في فردية لنقضه
التي في قوة اجتماع النقصين فان استلزام ارتفاع النقصين لاجتماعهما
امر شبه قدير وقد اجاب صاحب الاقنمين بوجه هو اعجوبة عند القضاة
بل استحالة للصياح لصبغ قائله الذي الخاصة والعامة ودرية السائلين
في نظر الكافيه وقال فيقال لك انه ايضا يحيل سائل ما اضلناه في قطاس
الفردية من مستعجمات الشكوك المفصلة اقليل لك نجد ان حكمت
القطاس ان عدم العدم فرد من افراد العدم باعتبار انه طبيعة العدم
مع قيد لامن حيث الخصوص القيد في نحو لحاظ التعيين والابهام فانه ان
حيث تلك الخصوصية هو هذا الفرد خصوصية وهو شيء غير طبيعة الفرد في ذلك
اللحاظ وتقابل له من حيث الخصوصية لامن جهة مطلق الفردية ولا اطن لك

ان شك فيما يحكم به فطرة العقل بالم يكن سقيم الطباع ان التقابل انما هو بين
التقابل وشي مطلق الفردية لانه وبين التخصيص بخصوصية الفردية على التميز
من غير ان يجعل لمحوط بالمجا ط شح الفردية غير متميزة عنه وان كان ذلك
الشيء وهذه الخصوصية متخالطين في الوجود وانت لا ينبغي عليك ان
الفطرة والسوي الفطرية ان هذا شيء عجيب نحن قائل ان يقول له اولو
الالباب انها المتاصل الاصول المخرجة الممونة لم تقلب على عقبك
من الايمان بالحق وكنت بعبء العقل على اتباع قول الصدق فليف
يخوز عدم منافاة خصوص الفردية للتفصيله وليس من الفطريات
الا د ابل عند من عصمه الله تعالى من الغواية والعبادة ان التقابل بالي
عن الفردية مطلقا وليس الفردية لفيض صدقه على ما يصدق عليه الفرد
الذي بالي عنه التقابل ومعنى قول المحصلين ان شح الفردية مناف
للتقابل انه كلما يصدق عليه مفهوم الفرد ويكون مصداق له لا يصلح ان
يكون مقابلا له لا ان شح الفردية مضاف له وخصوص الفردية غير متنا
وهذا لا يصلح دلائل من العاديين ثم انه دفع بهذا الوصل الملمع الشك المشهور
المفصل المسبب بالجذر الاسم وهو ان قول القائل كل كلامي من است
كاذب سالتنا عن غيره من الكلام يلزم من صدقه كذبه صدقه فلا يمكن صدق
ولا كاذبا فاجاب هذا الناقل عن الحق وبين عبارات مطمئنة بليغة معجزة الالهام
ومؤذنة للعقول كدي الا فائدة والاهتمام وهي ان نفس هذا العقد انما يكون
فردا لموضوع من حيث انه تطبيق الكلام في هذه الساعة مع فب ما يخصه

تلك

تلك الطبيعة الامس حيث انه محل فيه خصوص هذا المحمول على هذا الموضوع
فانه مناط خصوص الفردية معيار شئ الفردية على ما تعرفت من قبل الا ان
نسب اطلاق تلك الكمال ما يجب مراعاة الحكم على العنوان الى ما هو من افراد
انما هو شئ الفردية لا خصوص هذه الفردية فالخصوص كون الشئ هذا الفرد
مخصوصه اعتبارية غير اعتبار كونه فردا والاعتبار ان مفعول احدهما عن
الاخر في لحاظ التعيين والابهام الذي هو بعينه طرف الخلط والتعريف باعتبار
ويجب مراعاة الحكم على العنوان الى الفرد انما هو اعتبار كونه هذا الفرد مخصوصه
فاذن نفس هذا المقدم مع عزل النظر عن خصوص هذا المحمول يدخل في شئ ما هو
فرد هذا العنوان فانما يسري الحكم اليه من تلك الجنسية وهو معزول بحسب تلك
الجنسية عن خصوص ذلك المحمول بخصوصه اذ خصوص المحمول انما هو بحسب خصوص
الفردية وليس السراية بحسب ذلك الاعتبار وانما استلزام الصفة
للكذب وبالعكس باعتبار خصوص المحمول لا بالاعتبار الذي بحسب السراية
انتهى وانت لا ينبغي عليك ان هذا الرجل لا جنسيت عن الادب
الموقعة في الظلمات والاقوال الشعرية المبهمة في الحضرات ان لا ينظر
في الايات وما نصبت للبدانية الى الحق من الدلالات اما فهم ان الحكم
في المحصورات والنبوت في الفضاءات المحيطات لولم يصري خصوصيات
الافراد نعقم الشكل الاول الذي هو من اسرع المنتجات فانه حكم انما يسري
الى نسخ ما هو فردا واسطو لم يجز منه الى خصوصيات ما هو مندرج تحت فلم ينل
الا صغر الذي هو خصوص فرد من افراد الاسطو من حكم الكبرى شيئا فلم يلزم

الشيخ فقد بان ان الحكم كما يبري الى شيخ الفروية يبري الى خصوصها وهذا ضروري
لا يخل عنه الامور التي نرجحها واذا كان الامر بهذا الفطاس السوي القويم
وجري هذا السير بان علي هذا المنهج المستقيم فقد لازم ان يبري احكم بالذنب
في هذا العقد الى نفس بما انه حكم فيه بهذا المحمول على هذا الموضوع ويرجع الى
تفسيره في قد استحق هذا العجب في ان يقال فيه لا تفرج كما فرج من قبل الطالون
ولا اشكل عن الحق كما لكل سالف الزمان الناكلون ولا تكن من الذين
يحبون ان يحمدوا بما لم يفعلوا ولا يحسنهم بمقارعة من عذاب اللوم واذا قد
جري بنا الكلام الى ذكر هذا الشك فخرمكي بما ان نذكر حله المقبول عند
الطبع السليم هو ما افاده الخالص في بحر التدقيق العارض على لا ينفك
ذلك المحقق الذي لم يظفر على مثل كنفية احد من فرسان الفلسفة
وقد نال بالقدح المعلى في تفكيك عقود الشبهات المفصلة وهو ان
هذا الكلام ليس بحرفي يكون صادقا او كاذبا وكنفية ان الخبر لا بد فيه
من حكمانية عن امر يكون محققا ودون محقق الخبر ويكون هو في حد ذاته
بحيث يخرج عنه النسبة العقدية ويكون مرادة وحكمانية عنه وهذا مفقود
في هذا القول فانه ليس هناك امر سوى هذا القول فليس هناك امر يصح عنه
استخراج الذنب فهو ناو سلبا ولا يصلح نفس هذا القول بهذا الوجود ان يكون
محكما عنه اذا الحكمانية عن نفسها غير معقول فخرمكي هذا القول اما في معابر
هذا القول موجود ودون وجوده فيقال الحكمانية صحيحة ويكون ذلك القول
المغاير كما و بان يصدق هذا القول وليس كاذبا فيلزم هذا القول وجلا

الحال

اشكال واما نفس هذا القول والاحكامه فلما خبر ولا صدق ولا كذب وهذا كلاما
تولما كل قضية يحمل الصدق والكذب فان هذه القضية داخلية لاني
لها وجود اسوي وجود هذه القضية حين الحكاية اما في ذين غير القابل ادبي
ففيه فقد تحقق محكي عنه وضع الحكاية واما نفس هذا القول في وجود الحكاية
فليس داخلية البتة فلو قصد الحكاية عنه في هذه القضية لم يصح البتة و
اذا ريت ما ملونا عليك علمت اندفاع السببه بنعابر بر من اخذ القول
في صورة الشخصنة لقول القابل كلاني هذا كاذب ربح لانني اليه جواب
الافق المبين ولو سلم صيحه في صورته الكلمه واحد القولين في صورة الكلمتين
ان يقال في الجموع كل كلامي يوم الجمعه صادق وفي الجمعه كل كلامي يوم
الجميس كاذب فيلزم من كذب كل صدق وبالعكس واعترض عليه الخوار
بوجوده منها ان احتمال الصدق والكذب ليس مرجع الا الي ان المجرم حكم فيه بنو
شخصه فان كان المحكوم بالنبوت نائيا في نفس الامر كان الخير صادقا و
الا كان كاذبا ومما قد شبر بكلامي الي هذا الخير وحكم بنو الكذب فان
كان الكذب نائيا كان الخير صادقا والا كان كاذبا فلما منى لنفي الخير
ولقي الصدق والكذب عنه ومنها ان مرجع الصدق والكذب الي
امكان اجتماع النسبه المعلومه بحسب محققها الذي مع بحقق تلك النسبه
وعدمها وهذا محقق فيما نحن فيه وليس معنى بحقق النسبه وعدمها الا ان يكون
الموضوع الذي خبر عنه متصفا بالجهول او لا يكون وظاهر ان المجرم عنه الذي
يؤلفه متصف بالكذب وليس متصفا به ومنها ان اندفاع النقص لكل قضية

بجمل الصدق والكذب كما ذكره المحقق بانه اذا لا خطها غير القابل به تحقيق بين موضوعها
 ومحمولها نسبة واقعية جاز فيها نحن فيه ففي هذه القضية الضم لم نفيه الحكاية الى
 واقع كالم نفيه نحن فيه فعدم الانتهاء لوضو الخبرية لفرج خبرية هذا القول ومعناه انه ظاهر ان
 المسكلم بهذا القول قصده الاخبار كما في سائر الاخبارات فلا معنى لنفي الخبرية ذات
 لا يذهب عليك ان المخير انما يحكم في الخبر بثبوت شئ بشئ متصور مغاير لهذا
 الثبوت وفيما نحن فيه ان كان مغاير لهذا الخبر وجود مغاير فهو المحكى عنه
 فان كذب صدق هذا الخبر وان لم يلذب كذب هذا الخبر وان لم يكن وجود
 مغاير فلا يمكن الاخبار عنه ولا يحدي قوله قد شتر لكل امي الى هذا الخبر وحكم
 بثبوت الكذب لانه لم يحكم علي وجه الاخبار عنه لعقد لازمه الذي ذكرنا
 فاندفع الاول ومعنى تحقيق النسبة في الخبر ان يوجد مصداق هو ان موضوعه
 لهذا الحكاية بحيث يصح انتزاع المحمول علي وجه الحكاية ومنها فرد موضوعه
 نفسه فاندفع الثاني واما اندفاع النقص فبان الخبر المذكور واصل في المصدق
 باعتبار وجوده بوجود مغاير اما في ذهن المخير او في ذهن غيره وان قصد الحكاية
 عن هذا الخبر الموجود لم يصح قطعا واما فيما نحن فيه فليس له مصداق موجود مغاير
 للمخبر بحيث يتعين للمصداقية وينتهي الى مصداق لم يكن حكاية فاندفع الثالث
 وظهر قصد المخير الاخبار بمتنوع تفقد شرط الاخبار والحاصل ان الذي يلزم
 للحكاية وجود مخبر عنه مع قطع النظر عن وجود الخبر حتي يفيج المطابقة والامطابقة
 ولا يصح الحكاية عن شئ على سبيل الدور او التسلسل فان الوصفين
 متباينان متخالفان فلا تعرضان لشئ واحد بالقياس الى شئ واحد

ولا يوجد ان بدون الانتهاء الى محكي عنه لا يرضى له وصف الحكاية ومنها نحن فيه
المخترع عن هذا النمط مفقود فلا يصح الحكاية اصلا فلا يصح الجزئية بحال ثم اجاب
الحوادث اري من عند نفسه وقال الصواب في الجواب ان هذا الخبر خبر
لكنه ليس صادقا ولا كاذبا فان الخبر الذي انتهى الى محكي عنه مغاير له
ولا يكون حكايته عن شيء يجب فيه الصدق او اللذب واما خبر لم ينته
الي محكي عنه كذلك بل انما يتسلسل سلسلة الحكايات او بدور
فلا يكون صادقا ولا كاذبا اذ الصدق واللذب انما يكون من جهة المطابق
والمطابقة لا يتصور بدون الانتهاء الى محكي عنه كذلك ثم لما كان الامر
ان الاولان غير سافطين قرر الكلام بوجه اخر هو ان للكلام المتسلسل
بان يكون الاول حكايته عن الثاني والثاني عن الثالث وهكذا والادائر
بان يكون الاول حكايته عن الثاني والثاني عن الاول بوسط او بغير
وسط اعتبارا انت احدا انه مبدأ للسلسلة داخل فيه بهذا الاعتبار
صادق ولا كاذب وثانها ان بغير سلسلة من الثاني وكون الاول
خارجا عن السلسلة وبهذا الاعتبار يكون كاذبا لانه حكايته عن شيء
ليس صادقا ولا كاذبا وانما ان بغير سلسلة من الذي بغير الثاني
فيكون الاول صادق لانه حكايته عن موضوع منصف باللذ والثاني كاذب
لانه حكايته عن مبدأ السلسلة التي ليست صادقة ولا كاذبة والحاصل
ان الداخل في السلسلة لا صادق ولا كاذب والخارج منها قريب الي
المبدأ كاذب والبعيد عنه صادق واما السلسلة الدائرة فاحدا اعتبارا

انما حكاية لا ينسب الي محكي عنه وهو بهذا الاعتبار لا صادق ولا كاذب في ثنائها
 حكاية عن شئ هو حكاية لا ينسب الي المحكي عنه وهو بهذا الاعتبار كاذب حكاية
 عن امر بانتهائ الكذب وهو لا كاذب كما انه لا صادق وثانيتها حكاية
 عما هو حكاية من دون الانتهاء الي واقع وهو بهذا الاعتبار صادق والمحكي
 عنه له كاذب وقد بلغ في بياته مبلغا من الاطباء ولم يحصل ما اذا اراد ان
 الكلام الذي هو مبدأ السلسلة وان كان حكاية عن الكلام الذي يليه
 فهذا الكلام اما بحيث يصح انتزاع الكذب فالكلام الذي في المبدأ صادق واما
 بحيث يصح انتزاعه فهو كاذب وان لم يكن حكاية فلا سلسل ولا دور
 ما قال المحض الدوالي وبالحكمة الكار الصادق والكذب بعد الاعتراف
 بالخبر يخرج عن حكم الفطرة فانهم **قوله** الا ان يقال ان العدم الذي
 يضاف اليه العدم اه هذا الاستثناء لا يصح فصلا فان ما تقدم ليس
 الا ان عدم العدم لا يحمل عليه نقضه لان نقضه الرفع وهو غير محمول الرفع
 وقال هذا الكلام ان عدم العدم محمول على نقضه الذي هو عدم عدم العدم
 فهذا لا يصلح واقعا نعم لو كان اصل الكلام ان العدم نقض الوجود وهو
 غير محمول على عدم العدم فتوجه اليه ان يقال المراد بالعدم الذي يضاف
 اليه العدم سلب مطلق وهو ليس نقضا للوجود انما النقض سلب
 الوجود فالظاهر ان كل ما لا يعنى لكن وهذه افادة جديدة تعني ان عدم
 العدم ليس نقضه محمولا عليه لكن هو محمول على نقضه الذي هو عدم عدم العدم
 ان اخذ العدم المضاف اليه اعم من عدم العدم وعدم الوجود وعدم

الوجود **قوله** لكن بهذا الاعتبار صار اعم من نفسه فقابل ان يقول ان المضاد
اليه في عدم العدم لما كان بمعنى السلب الشامل للنقضين فيكون رفعه
في قوة رفع النقضين فلا يكون له مصداق لالف ولا غيره فلا يكون
اعم من نفسه وايضا العدم اعم من عدم العدم لا يخص فلعلة اراد بالعدم المصداق
اليه الطبيعية السلب من حيث هي اعني موضوع الماهية فرفعها يكون بانفائها مجرد
منه فلا يكون في قوة رفع النقضين والصكاس النسبة انما يكون اذا اخذ
المسلوب الشيء المطلق اعني موضوع الطبيعة فحي يكون انفاءه بانفائه جميع
الانحاء لكن يريد عليه ان الكلام كان في عدم العدم الذي هو نقض العدم وعليه
بذلك من نقضه **قوله** فكان محمولا على نفسه بالعرض وبذا ظهر ان الشيء
لا يحيل على نفسه بالحمل الشايع حلا بالذات والالكان واما نفسه او نوعه
لكن يريد عليه ان المعاني المصدرية لا يحيل بالحمل الشايع الاعلى خصوصية عند
المنحصر فكيف يحيل على نفسه بالعرض **قوله** فكان من قبيل حمل المعنى الواحد
على النقضين وبذا يقتضي ان يكون حمل عدم العدم على عدم العدم
حمل عرضي وبذا غير متفهم لان عدم العدم مطلق بالنسبة الى عدم عدم العدم
وحمل المطلق على المفيد كيف يكون عرضيا بهذا المفهوم ان كان محمولا على
نفسه حلا عرضيا فليس محمولا على نفسه كذا لك بل الحمل النوع على ما هو
نوع له فافهم **قوله** فان كان مبدءا فمكرر النوع اذ المشهور في نفسه الكلبي
المكرر النوع الكلبي الذي يكون محمولا على نفسه بالحمل الاولي وبالحمل الثاني
في ويفهم من كلام المنحصر انه في مرصد الثالث ان المبدء الذي يكون محمولا

على فردة حملانا باعراضها محجوباً بالاشفاق لو تحقق فانه مح عند المحسنه
فيما ايقض داخل في الكلي المنكر النوع وعلى هذا حاصل الدليل ان عروض
شيء في اشفاقاً وموافاة يستلزم عروضه للمشتق من ذلك الشيء العروض
اشفاقاً والذي فيه او منكر النوع فيه او عارض نفسه باحد الوجهين فيكون
عارضه مشتق الذي هو نفس الكلي اشفاقاً فيلزم حمل الكلي نفس بالعرض
لان عروض المبدأ يستلزم حمل المشتق وح برده عليه النفس للمبادئ الخارجية
عنها فانها محمولة على المبادئ حملها بالعرض ليست عارضة للمشتقات
وبهذا يظهر حد وان حمل كلامه على المشهور يكون حاصله ان عروض المبدأ
نفس اشفاقاً فيلزم عروضه مشتق اشفاقاً الى اخر الدليل وح لانهم الدليل
ايضاً كما قيل لنوجه المنع الى تلك المقدمة واستند بعروض المبدأ في المبدأ
من دون عروضه لمصلحة **فقد برز** وهو يستلزم انه انما يتم ثبوت ان كل
بالعرض المشتق بعرض للمبدأ وفيه ايضاً مع ظاهر فان الاشفاق عارض
للمشتق وليس عارضاً للمبدأ او قتال قال المصنفه فقد يكون وجود الوجود
قال الشيخ المقتول فعلى هذا لم يكن حمل الموجود على الموجودات بمعنى داخل
يكون المبدأات موجودة بمعنى انها قام بها الوجود والوجود بمعنى انفس الوجود
الجواب ان المراد بالموجود ما يرتب عليه الاثار ويمكن الاشارة اليه بهذا المقوم
واحد للكل الكلام في ان صدق هذا المقوم على الموجودات لقيام شيء بمبدأ
الاثار وان الاشياء يرتب عليها الاثار بانفسها فالمجيب يقول ان
المبدأات المعايير للوجود فيصير ترتيب الاثار لقيام الوجود الذي هو مثبت في

الأمار والوجود موجود أي تربت الأمار وهذا لا يوجب اختلاف معنى الموجود
في الموجودات وهذا كما أن النور كما أن بحيث يظهر على الأضواء ويوجب
ظهور أمور أخرى عليها وهو مفهوم واحد يصدق على الأجسام النورية بعبارة
النور وأما النور فيجب أي ظاهر على الأضواء بعبارة ومظهر بعبارة بعبارة
فقال هذا المفهوم المستقشق من الوجود المصدري ومفهومه واحد صادر
على الموجودات كلها ومنزه عنها كما أن الوجود المصدري معنى واحد
صادر عن عليها ومنزه عنها لكن الكلام فيها في الوجود الحقيقي فهو معنى
رايد على المسببات يوجب قيامه بالمسببات صدق الوجود المستقشق
من الوجود المصدري عليها وانسراج هذا الوجود المصدري عنها وأما
الوجود الحقيقي فهو بعبارة مما يصدق هذا المفهوم ومنزه عنه هذا المفهوم
فقال فيه **و** والموجودية بعبارة عدم الإجماع اه الوجود بعبارة
عبارة عن كون نفس ذاته مصداق الموجودية وهذا لا ينافي الإجماع بعبارة
ويجوز أن يكون الذات التي هي مصداق الموجودية باطلة في حدها
وتحتاج إلى تقريره فتقرر بما على جعلها بعبارة فيصدق الوجود بعبارة
مصداقه وإذا لم يقرر الجاعل بقية باطلة ولا يصدق الموجودية لعدم
تحقق المصداق وتقرره لا يكون المصداق غير كاف في المصداق بعبارة
نعم غنية الوجود انما ينافي الإجماع بعد تقريره وموسلم ومثل هذا البنية
مثل الذائبات فان مصداقها نفس الذات المنفردة فإذا انفردت
وتبدلت تحقق الصديق وإذا لم يقرر لم يحقق ولعل هذا غلط بالاشتراك

الاسم فان الموجودية يجب قد يطلق على عدم الاجتياح الى الجاعل فيطلق
 ويراد بها كون نفس الذات مصداقاً له والقبائل هي المعنى الاول
 والمحقق المعنى الثاني **نور** لا نقول العينية بل هي الاجتياح اذ فيه ان
 هذا الفرق حكم مما لا وجه له كما سفضل الله الله تعالى **وهو** مثلاً الا
 نزع لم يرد به على ثبوت الموجودية بل المراد بما يكون مصداقه ويكون
 الحكاية عنه بالموجودية كما ان السواد مثلاً لا نزع الاسود بمعنى انه مصداق
 له **نور** هو الوجود القائم بنفس الواجب لذاته قد اضطرب عبارات بعضها
 بقيد ان مثلاً او نزع الموجودية ومصداقها نفس ذات الواجب
 تعالى مثلاً وبعضها بقيد ان المصداق البتة اليه تعالى وقد اطلقنا هذا
 القول لبقية من قبله الا ان تعود اليه فنقول مصداق الصادق بنفسه
 ولا ينظر الى امر اخر بعد تحقق المصداق في الصدق وهذا مروي في اولي الامر
 وجوب صدق شيء على شيء بمعنى وجوب مصداقه واذا نظر في الصدق
 بعد نزع المصداق لا يكون المصداق واذا نزع هذا فنقول لو كان ذات
 الواجب تعالى مثلاً وجود الكل موجوداً لما صح عدمه على شيء فيحقق مصداق
 موجودية ما يماثل وجوبه لكن الممكنات منها ما هي معدومة ثم تصير موجوداً
 وكلها جارية لعدم مع تحقق الواجب فانه ان يكون مصداق شيئاً
 اخر غير ذاته تعالى ولو كان مصداقه النسبة فهذا النسبة ان كان صفة
 الممكن الموجود والاضمانية او انزعاً بقيد الطة المحضة وهوان كان صفة
 الواجب فهي اما الاضمانية فتضاهيه قدیم غير محمول بالاخبار فيكون صدق

الموجودية قد بما وغير محمول بالاخبار لما علمت ان بعد تحقق المصادق لا ينطير
الى شيء اخر واما انما راعيه فلا بد من مثله اما الذات واما صفة منضمه
اليها وقد بطل الشك فان قد بان لك ان الوجود الحقيقي للممكن ان يكون
واجبا ولا صفة من صفاتها فافهم **قوله** لانه ليس قايما بالهنية اه هذا الاستدلال
لا يعني من الحق شيئا الا اذا بطل الغنية ونبت الزيادة وسعلم ان دلائل
اثبات الزيادة وبطل الغنية بدخول الشك في الله تعالى **قوله** وملك الحفظة
على ما حكم به النظر الدقيق اه يعني ان ملك الحفظة مصادق لهذا المفهوم
المصدرى لا ان هذا المفهوم عنوان لها وصادق عليها كما نرى في الاثرين
وهذا بناء على ما يدعيه من ان المعنى المصدرى لا يصدق على الغنى
وبخالف هذا ما سبغ المص والتم رحمة الله تعالى **قوله** لانه موجود
بغيره اه ان اراد بالوجود للجزال موجودية بتاثير غيرية بتاثير السبطا
في جوهر الذات بغيره فهذا مسلم لكن لا يلزم منه ان يكون مصادق حل
الموجودية اذا يدعى حقيقته كما قد علمت وسعلم ان الله تعالى وان
اريد ان موجودية بتاثير غيرية بتاثيره في ضرورة الذات موجودة
سلم ان الممكن محتاج الى هذا النوع من التاثير بالذات بل انما محتاج في
تقريره وان ثبت قلت في تقرير الوجود قتا بغيره في هذا التقرير بعينه
التاثير في صدق الموجودية كما ان التاثير وتقرير الذات بعينه التاثير
في صدق الذائبات وان اراد ان مصادق الموجودية بنفسها بل مدخله
الغير وهذا زال الكلام لا بد من بيان ولعله اراد الشق الاخير وانما

ادعى به الكمال على ما سطر من دليل الزيادة في فوائده سبحانه وجود خاص له
 اي وجود حقيقي نفسه مصداق الموجودية قال في الحاشية واعلم انه دفع الخلق
 بين السيد الدين محمد وبين المخدم جلال الدين محمد رهما الله تعالى في
 ان اللواجب منه ام لا فقال السيد انه هو الوجود ولا منه له لان المنية ^{المحضية}
 المعارة عن الوجود وهو سبحانه منزلة عن اطلاق المنية واحاطة الاعتبارات
 وقال المخدم جلال الدين محمد له منه ومنه هو وجوده انني اخلاف نبيا
 في ان له استحالة منهية ام الاستحالة لا يمكن الاستدلال به من قوله لان المنية اه لم يوجد
 في كلامه والذي يوجد في كلامه ان ماله وجود فهو ممكن وفي بعض كلامه ^{محضية} ان
 لا يحصل في العقل فلا يجاب به عن السؤال بما هو قال بعض ناظري هذا الكتاب
 لا شك ان ذاته تعالى مصداق الموجودية ومبداء الابرار هو وجود خاص حقيقي
 بالاتفاق بينهما ولا نزاع في اطلاق لفظ المنية فالصدر المدور غير التعرنية
 عن مفهوم الموجود وغيره من الاوصاف مطلقا فيجب كونها مقولة بها
 محكية في تعالى لانه وجود خاص فقال لا منهية له والمحقق الدواني
 رحمه الله تعالى اعترض بها التعرنية في اعتبار العقل عن جميع الصور ^{عبارة} والابرار
 ولا يجوز كلنا فيجوز كونها هوية شخصية وهذه التعرنية ضرورية فيه غير محكية
 باطلا تبا عليه فالنزع ليس الا بحسب اللفظ وهذا بعيد جدا فان الصدر المذكور
 لم يرض بما قال المحض الدواني رده واعتراض عليه بالوابع الا بمرادات
 وان لم تكن سبحانه وجودا بحد ذاتها ثم قال معنى غنية الوجود غنية مفهوم الموجود
 بمعنى ان ذاته تعالى هو الموجود المعرني عن المنية فالوجود ذات الذي هو

سما موجوده وارض موجوده وحيوان موجوده واما الواجب سبحانه موجود
محض ليس بشيا موجود او لو كان النزاع لقطعا لما شتم كل مفسد الدليل لرد الال
وذا بعيد عن له ادنى ماس فكيف عن امثال المحقق الدواني به لما
قال ذلك الصدر رحمه الله تعالى غير محصل الى الا ان فانه لوهم ان معنى
وجود الواجب عليه ان الواجب لا يمتنع له حكم عليه بانه موجود بل هو
وجود تحت وزعم ان قول المحقق رحمه الله تعالى ان ذاته ذات بسيط
ووجود بمعنى ان مصداق الموجودية نفس قول باطل فانه يلزم عليه ان
يكون له سبحانه متبعية غاية الامر بانها نفس الوجود ويصح عليه الحكم بانه شئ
موجود وبلغ في بيان تكريره وباكيدته مبلغا وسود الاوراق ولم يدبر ما اذا اراد
ان اراد لفي الحصفه الكلمه فماله ان ليس له حصفه كلي محتاجه في ان
يغير موجود التي امر ايد فيه العيسيه ما لقول المحقق الدواني رحمه الله تعالى
فلما وجه لرد عليه وان اراد ان ليس له تعالى ذات حكم عليها بانها موجوده
كما تفصح عنه كلامه وجعل كلامه نص فيه فبغير اعتراف بان لا ذات له
سجانه فهو شئ محض تعالى عما يقول الظالمون علوا كبيرا ثم انه قد اعترف
بانه تعالى موجود تحت قال اراد ان ذاته تعالى نفس هذا المصنوع فهو ضرور
الابطال لان مفهوم منسوخ تابع الامتناع فكيف يكون ذاته تعالى نفس هذا
المفهوم ومع هذا يلزم ان يكون له تعالى متبعية نفس الوجود لان نفس
مفهوم الموجود ايضا متبعية من المليات وان اراد ان ذاته تعالى فرد من
افراد هذا المصنوع لكنه موجود منفرد لا يمكن ان ينحل الى شئ غير موجود

كما لم يثبت الكلية ونحوها في ذات الصبح الحكم عليه بأنه موجود ويكون ذاته هو الوجود
 بعينه وهذا بعينه ما قال ذلك المحقق فلا وجه للرد عليه ثم إن الدليل المنقول عنهم المذكور
 في المتن وغيره إنما مقتضاه أن ذاته تعالى نفس الوجود ومصدق الوجودية
 لا أن ليس له تعالى ذات يحكم عليه بأنه تعالى عما نقول الظالمون علوا كبيرا
 بالجمل لا يظهر الكلام وجه بخلاف العقل صحت ويكون رد القول المحقق الدوامي
 في الواجب تعالى الأول والثاني رايدان أنه هذا الكلام من المحقق
 نص على أن حقيقة الوجود المطلق عارضة للواجب تعالى شأنه والذي
 عين الذات إنما هو الوجود الحقيقي ولا يلزم عليه أن يكون الباري غرض
 موجود الوجودين أحدهما الوجود الذي هو نفس الذات والآخر حقيقة
 وذلك لأن مناط الوجودية هو الوجود الحقيقي الذي هو نفس ذاته تعالى
 وأما الحقيقة من الوجود فتلحق بالوجودية قال الخواصاري هذا قول خلاف
 المقول وحكم لا يطابق أحكام العقول بل هو من الحرافات أو لا معنى لأن
 يقال حقيقة السواد قائم بربده وإن زيد ليس بأسود بهذا الفهم فلا عند
 القول بمعرض الحقيقة من الوجود القول يكون موجودية بهذا الفهم وحكم
 كونه سبحانه موجود الوجودين وهو باطل بدیهة والبرهان لا يمكن أن
 مفهوم العام الذي من المعقولات الثابتة رايد فلا بد له من علته وعلته
 لا يمكن أن يكون ذاته بل غير ويلزم المحذور ولم ينفع العسبة في جواب
 وما ذكر ميرزا جان ده لا محذور حاصل أن الوجود إنما هو من المعنى العام
 بطلان عليه تعالى لكن موجودية تعالى ليست إنما الوجودية بالماخوذ من

الوجود الخاص مع نقول الكلام في المعنى الذي به الوجودية في الواجب تعالى والممكن
والموجودية المشتركة العام ليس به الوجودية في الواجب تعالى والمعنى الآخر
لا يوجد في الممكن وانت لا ينبغي عليك ان ليس معنى المشق الامعني
اجالها يعبر عنه بالفارسية بيا وبيت وحاصل هذا المعنى يرجع الى ما تبرز
عليه الانار المطلوبة الخاصة بمعنى الاسود وما تبرزت عليه انار السواد وبمعنى
انقايهم ما تبرزت عليه انار انقيام وكذلك المعنى الموجود ما تبرزت عليه الانار
لان الوجود عبارة عن مبداء الانار ثم تبرزت الانار المطلوبة بقيام المبدأ
ظاهر لا سيرة فيه فانار السواد وانما تبرزت على اجسام بقيام السواد به ولهذا
بنيا در حين الاستعمال للشيء الى قيام المبدأ واما انما تبرزت الانار
التي تبرزت بقيام المبدأ على نفس الشيء فيكون مصداقاً للشيء ويكون
حمله محل الذاتيات فيكون نفس الشيء فانية مقام المبدأ واما لفظ اسفة يدعون
ان الواجب تعالى موجود بهذا الوجه والاشارة يدعون ان موجودية الموجودات
كلها بهذا الوجه فالمبدأ حقيقة هو الذي يكون مثلاً تبرزت الانار وهو نفس
الذات ثم العقل يفرع منه مفهوم كون الشيء موجوداً وسميته بالوجود لكن لا دخل
له في تبرزت الانار وهذا يفرع كما من زيد مفهوم كونه اننا وسميته بالان
لكن لا دخل له في حمل الانار عليه وكان يفرع من اجسام انقيام به السواد مفهوم
الاسودية ولا دخل له في حمل الاسود عليه بل يكفي قيام السواد فيه وفي تبرزت
الانار المطلوبة من قيام الاسود مع قد ظهر ان القول بعروض حقيقة الوجود مع
عدم كونه مناط الوجودية لا يثبت فيه ولا خلاف بل هو الذي يفسد الطبع

السلیم للسن لم یجعل اللولہ نوراً فما له من نور واما الاشکال بان الوجود
العام راہد فلا بد من علته فجاوبہ ان الحاجة الى العلة انما يكون في الامر الزايد
الذي لا يكون مصداقه نفس نفس الذات واما اذا كان المصدق نفس
النفس فلا يحتاج بعد التفرز الى العلة ولو سلم الحاجة الى العلة فالعلة نفس
الذات وهي متقدمة عليه بالوجود الذي به الموجودية ولا يلزم التقدم بهذا المفهوم
الذي لا دخل له في الموجودية واما قوله ان الكلام في الوجود الذي به موجودية الواجب
تعالی والممكن فمبنى على استراک الوجود الذي به الموجودية بمعنى فان ثبت بطل
قول المشايخ في التنبه وظهر الحق في التنبه لكن لا يسلون استراکہ بين الواجب
تعالی والممكن واما المشترك عندهم في هذا المفهوم العام المنسحق فافهم ثم قال
قال الخواص اری في محقق النقام والصور اب ان يقال ان معنى المنسحق
معنى بسط بغير عنه بالفارسية بساوه وهذا المعنى انما يصدق على شيء قام به
الفرد من المنسحق منه اوجزة منه وعلى المبدأ انما يقيم بنفسه لا يكون صدقة معللة
معنى المنسحق الى ما قام به المبدأ انما يقيم اوجزاً بما يعنى بسط النقام بالعبود
اذا مبدء هذا فنقول الموجود ما قام به الوجود باحد النقيضين والمكملات بصير
موجودة بعروض حصته من الوجود انما يقيم بها فهي في الموجودية محتاجة الى الجاعل
واما الواجب تعالی فهو فرد من الوجود انما يقيم بنفسه فلا يحتاج في الموجودية
الى عروض الوجود فهو موجود بنفسه وليس هناك عروض حصته من الوجود حتى
يلزم الموجودية بوجوده عن بل ليس هناك الافرد من الوجود قائم بنفسه فهو موجود
بنفسه واما مفهوم الموجود المطلق المحول على الواجب تعالی وان غابره لكن لا يحتاج

الى علمه لعدم مغايرة مفرد مبداءه الذي باعتبار الحمل لكن يلزم على هذا تخصيص القاعدة
الكلمة انفايله بان كل مغاير مفهوم بشي يحتاج الى شيء في حمله عليه الى علمه وقد نص
المحقق انه لا يرد ان الواجب تعالى الذي هو وجود قائم بنفسه متضمن لحمل الموجود
المطلق عليه وبعثه فلا اشكال عايد فانه يلزم ح تقدم ذات الواجب تعالى على صف
الموجوده او يقال هو الصواب الموجود والمجود المحول ان اريد به قائم به الموجود
قبلا حقيقيا ليس بمحمول على الواجب تعالى شأنه اذ لا قيام هناك بل ذاته
فرو من الوجود قائم بنفسه وان اريد ما قام به الوجود قبلا مجازا فهو نفس المبدأ
القائم بنفسه محمل من قبل حمل الشيء على نفسه فلا يحتاج الى العلم وان اريد به
المعنى العام اي ما قام به الوجود مطلق القيام حقيقيا كان او مجازا فهو محمول
في ضمن هذا المفهوم الخاص اعني ما قام به الوجود قبلا مجازا وصدق على الواجب
تعالى معلل بذاته الذي هو الوجود القائم بنفسه وذاته بما هي موجودة خاصة
بمعنى ما قام به الوجود قبلا مجازا ما تقدم على محموله العام والموجوده مرتين مرة
ليصدق الموجود المطلق ومرة ليعصدق الموجود الخاص غير سبيل هذه الوجه لان
صدق العام ليس الا في ضمن صدق الخاص وليس الصدق ان متغايرين
في التحقيق وانما الاستعمال اذا كان الصدق متغايرين هذا المنحصر كلامه وقد
لجول حمل وانت تعلم ان الذي اعترف به ان معنى المشتق المعنى
المحمل ليعصدق ما قام به المبدأ وعلى مفرد القيام بنفسه هو الذي ذكرنا انه ما يبرز
عليه الا انما المطلوبين من قيام المبدأ وذاته الا انما قد تربت على قيام المبدأ
وقد تربت على نفس الشيء فنفس الشيء ح قائم مقام المبدأ وهو الذي ادعي

انه فرد القابم بنفسه وقد يلزم على هذا تخصيص القاعدة الكلية بضم
 ان لا يخصص لان حاجته الصدق انما هي في تحقق المصدق واذا كان
 المصدق متفراغا بنفسه لا يحتاج الصدق في حاجته الصدق انما يكون فيما كان
 المصدق غير الذات وهو القاعدة الكلية لا ما زعم قدمان لك ان هذا القول
 لم يرد على ما مرنا الا بالنزاع كون الوجود الذي هو عين الباري عز وجل فرد
 للوجود المطلق البديهي سيما انه مثل النور المتخفين مثل الشمس المحقق قد كسره
 كما سنظهر لك عن قريب لكن هذا لا يعنى عن عرض حصته من المعنى المصدر
 لانه كما عرفت بان مفهوم الموجود المستحق حمل عليه سبحانه فشرع العقل منه
 مفهوم كونه موجودا وهذا اللون معنى مصدرى يعبر عنه بالوجود وبالوجودية
 فقد ثبتت عرض حصته من الوجود قال لم يكن به الموجودية نعم الاتفاق ببناء
 بيبكم وان كان به الوجودية ايضا فقد لزم الموجودية مرتين فقد لزم عليك المرتبة
 علينا وان قبل ان مقصوده نفس عرض حصته من احوال المصدر الذي به الموجودية
 كما قد نبر كلامه في تحت الجمل قلت قد علمت مرارا ان ليس هناك حاصل المصدر
 مثل السواد القابم بالجسم وهو الذي يقول به ولذا قال المعنى الثالث منف بقيام
 الذات مقامه وانما يقول بعرض حصته من المعنى المصدرى الذي ليس هو مناط
 الموجودية كما قد علمت فافهم ثم ان الفرد الذي ادعى انه عين ذات الباري
 عز وجل مخالف بالحقيقة للوجود العام وحصته فمناط الموجودية ومبدأ
 الوجود الذي يكفي قيامه المطلق الاعم من الحقيقي والمجازي اما الوجود المطلق
 والمجازي اما الوجود المطلق وحصته فلا يكفي عبثية هذا الفرد وقيامه بنفسه

الموجود بل لا بد من عروض حصته من وجود المطلق وان كان هذا الفرد
معرضا لخصته في الممكن فهو عدم كونها مناط الوجود بل لا بد من امر اخر قيام
به فيها ما خصها او مجازيا فيلزم ما زعمه بها وان كان في الواجب هذا الفرد
وفي الممكن المخصص فكانه على ما اصرح من قبل كان في الوجود الذي به موجود
الواجب تعالى والممكن فأنهم لم يعلموا ان الخواص اري بقادعها ان الممكن
موجود بعروض حصته من الوجود وبني عليه صحة الجعل المولف والطلب ان الجعل
الاسمى وكلام المحقق الدواني رحمه الله تعالى ان الضم بطايره بدل عليه حيث
قال بعد ما فصل من كلام الشيخ وهما يارو غيرهما على ما فصل ما قلناه وترتبا من
نصحياتهم وتلوحياتهم ان حقيقة الواجب تعالى عندهم هو الوجود المجتهد انما
بذاته المعرف في ذاته على جميع القصور والاعتبارات الغير متناهية فهو اذن موجود
بذاته متشخص بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني بذلك ان مبداء الجعل في جميع
صفاته هو به السبب انما لا يكثر فيها الوجه من الوجوه ومعنى كون غيره موجودا انه
معرض لخصته من الوجود المطلق بمعنى ان الجاعل يجعله بحيث لو لاحظنا انشراح
منه الوجود فهو سبب الفاعل هذه الحسنة لا بدانه بخلاف الاول فانه بذاته
كذلك وبذا اى يكون الممكن موجودا بعروض حصته من الوجود باطل فانك
قد علمت ان الموجودية انما يكون باعتبارها هو مبداء الانوار ولا شك ان
حصته الوجودية تابع الانشراح فلا يكون مبداء الانوار والضم الوجود المصدري
انما من الانوار متأخر عن فقره فكيف يكون مبداء الانوار وكيف يكون
مصدرا في الموجودية ومناطها ثم انه قد مر انه لا بد له من مصداق ومثاء الانشراح

والكلام فيه عايد حتى يثبت الى امر موجود يكون مصداق الموجودية وثبات الآثار
 نعم لا يطر بعد التدقيق امر في الممكن يكون مصداق الآثار زائد اعلى حقيقته كما قد مر
 مشروحا وقد نرى ان حاصل كلام هذا المحقق ان معنى العينية هو كونه موجودا
 بلا سبب اعمال ومعنى الزيادة الوجود بسبب الجاعل وهذا لا يلتفت اليه
 لانه كلام حال عن التخصيص فان هذا المعنى ضروري من معنوي الواجب والممكن
 فلا يكون قابلا للبحث والاستدلال وايضا لا يتالي خلافا عاقل من العقلاء
 فلا يصلح محلا للنزاع ثم قال هذا المحقق بعد تبين الكلام هذا المعنى المعنى
 العام المشترك فيه من المعقولات الثانية وهو ليس غنيا شيئا
 منها حقيقته نعم مصداق حمله على الواجب تعالى ذاته بذاته كما مر ومصداق
 حمله على غيره ذاته من حيث هو محمول الغير فالمحمول في الجميع زائد بحسب
 الذهن لان الامر الذي هو مبدأ النزاع المحمول في الممكنات ذاته
 من حقيقته ملتبس من الجاعل وفي الواجب تعالى ذاته بذاته وهذا الكلام
 يظاهاه يدل على ان الوجود في الممكن حقيقته المجموعية هي داخلته في المصداق
 قتال والظلال اضطرابات وقعت في عبارات المحققين والله تعالى
 اعلم بمراود عباده قال الشافعي قد كسره واما كونه نفس منهية الواجب لقوله اه
 هذا الال هو معتمد الشافعي في اثبات هذا المطلب لهم حج اخرى مما نافي
 التلويحات انه لو كان وجود الواجب تعالى مغاير للمنهية وله منهية كلية
 تصلح للصدق على افراد سوى الموجود فتلك الافراد اما واجبة بالنظر
 الى المنهية فتكون موجودة وقد فرضت معدومة واما ممكنة بالنظر اليها

فيكون الموجود بالفعل مكملاً واما منسغه بالنظر اليها فيكون الموجود بالفعل منسغه
واورد عليه بانه يجوز ان يكون له مهية كلية غير صادقة على الكثير وبانه يجوز
ان يكون له افراد بالنظر الى المهية سوى الموجود ومما فلا يجري التفتيش
بحواب عن الاول بانه لو لم يكن له مهية كلية فالتفتيش عين الذات هكذا
الوجوده قد فرض الوجود رايد ايه وعن الثاني بان كل مهية كلية في النظر
الى نفس مفهومها قابلة للشركة بين الكثير الغير المتناهي فان امتنع لمخرج
ومنعه عيب ان يكون مكابرة كذا وقع القبل والقال ويعرفه نوع من
الافناع اما له ولا فلا ان قابلي الزيادة فيقولون الوجود الخاص القابل
به من لوازم المهية ممسعة الا فكاك الامر ومقتضياته فالمهية في فرد
اخر معراة عن اللازم والمهية المعراة عن اللازم ممسعة في نفس الامر
بالنظر الى الملزوم فمخبر ان يكون الوجود رايد ايه المهية الواجبة
لازما لها فيكون الافراد الباقية المعروضة لوجود آخر ممسعة بالذات
لنظر الى الحقيقة الواجبة ولا يلزم امتناع الموجود منها فان استحالة بعض
انحاء الوجود لا يستلزم استحالة جميعها ولا يلزم انقضاء الكلية فان الكل
ما لا يمنع بالنظر الى نفس صورته عن وقوع الشركة وان كان ممسعا
بالنظر الى نفس الامر مثل هذا بعينية مثل واجب الوجود فانه بالنظر الى
نفس مفهومه وان صلاح الشركة لكننا ممسعة بالنظر الى نفس الامر فان
قلت المهية لا القضي وجود نفسها ولا يمكن ان يلزم الوجود من غير
علية فان كل صفة خارجية لا بد لها من علية قلت هذا يعود الى مفردات

الدليل المشهور وقد اورد هذه الحجة بعد ترديدنا في رجمه واما ثانيا فلانه يجوز ان
يكون الافراد كلها ممكنة ولا يلزم منه امكان الطبيعة حتى يلزم منه خلاف
الفرض لان امكان الافراد لا يلزم امكان الطبيعة لجواز انتفاء
عن الخصوصية ولا وجوب الطبيعة سنلزم لوجوب الفرد لا احتمال
يكون الخصوصية متساوية الوجود والعدم ولا دفع الالابان نبي علي ان ثابلي
الزيادة فالجواب بوجوب فرد منه والحصار المبنية فيه وح بصير الحجة
فتأمل فيه ومنها انه لو كان للواجب تعالى منه وجود كان جوهر الصديق
رسم الجور عليه وهو منه من شأنها ان تكون موجودة لاني الموضوع متناه
الي فصل فليزم تركيب الواجب ومنها انه لو كان له منه وجود كان
مندرجا تحت الجور فلا يكون تحته افراد ممكنة بالذات لانه يلزم من يلزم
وجوب الجور والامكان الواجب المندرج تحته ممكنا واذا كان الجور
واجبا كان جميع افراده واجبة لان ما يصح على فرد يصح على جميعها انت
لا نذيب عليك ما فيها من الاحتمال لان من يكر العنينة كيف لم
هذا الرسم بل يقول حقيقه الجور غير معلومة ورسمه ممكن من شأن وجوده
العين ان لا يكون في موضوع ولما زعم المشاؤون غنبة الوجود في الواجب
تعالى اقاموا لفظ المنة مقام الممكن لرفعهم حصول الاعراض عن الواجب
تعالى بهذا الفيد ثم لو انهم رجموا بهذا الرسم حقيقه واحدة حب ما تحته من الافراد
مالم يقم عليه دليل بل يجوز ان يكون تحت هذا الرسم حقائق مختلفة بسيطة
غير مشتركة في ذاتي ويكون هذا المفهوم عرضا عاما لها وفي البيان الاخير حاصه

انه يجوز ان يكون لوازم الانواع المندرجة تحت جنس مختلفه فيجوز ان يكون نوع
منه واجبا واخر ممكنا مثل قوله وما ذهب اليه المتأهلون انه إشارة الى
جواب ما يقال لا نسلم انه لو كان الوجود رايدا لكان صفة قائمه طوار ان يكون امر متبا
كما ذهب اليه المتأهلون في وجود الممكن فاجاب بان قول المتألهين انما يصح
في الممكن على تقدير كون وجود الواجب تعالى عين الذات ولا يصح في
الواجب مبانيه الوجود وهو ظاهر جدا فانه لو كان وجود الواجب امرا منفصلا
لا يحتاج الواجب في الموجودية الى امر منفصل بل الى ممكن لان غير الواجب
لا يمكن وجوبه وهذا مستحيل بدیهة وانت قد عرفت ان هذا الجواب ليس
باطل على تقدير كون وجود الواجب عنده ايضا قال الشارح المحقق قدس سره
فان قلت كون وجود الواجب انه قال الشيخ المقتول في السلوكيات
ان الوجود رايد في الاوائل فلا يحتاج الى علم ثم استدلل بان دليل الذي هو
وجه القوم بما ذكره الشارح المحقق قدس سره من ان الوجود رايد في الذات اي
صفة ذاتية لا وجودية في الخارج فلا يحتاج الى علته وهذا في غاية السقوط كما نية عليه
المحسنة فان الكلام في الوجود الحقيقي وهو موجود في جواب الشارح المحقق
قدس سره نزل ثم قد يناقش بان الوجود يجوز ان يكون من لوازم المهنية
فلا نلعل لان ثبوت اللوازم واجب ضروري ليس لها وجود في نفس
حتى نلعل واجاب عنه المحقق الدواني به ان ثبوت كل صفة ثابته في
خارجية عنه لا بد ان يكون معللة اما من نفس الموصوف او من غيره وان كان
مكابرة والمراد بالصفة الخارجية الصفة التي لا تكون مصداقها نفس الذات

قوله اراد بالعله العلة الموحدة آه انت تعلم ان الامر الاعتباري بالوجود
 له في الخارج انما له ثبوت للموصوف فاجتباها الى العلة انما هو احتياجه
 في ثبوت البتوت وقد اجاب الشيخ قدس سره بهذا النحو فلا حاجة الى التفرع
 في الاعتراض فتأمل قال المصنف قد تقدم المهنية الممكنة على وجودها فاما ما
 للوجود عندكم اه قد نقض بهذا الوجه الشيخ المقتول والامام الرازي رحمه الله
 تعالى فانه لو كان وجود الممكن زائدا عليه كان قايما به فيكون الممكن قابلا
 له والقابل يجب تفديبه بالوجود على المقبول فمقد لازم في الممكن بالزمن
 في الواجب تعالى اجاب عنه النضر الطوسي بان كلامه هذا مبني على تصور
 ان المهنية ثبوتها في الخارج دون وجودها ثم ان الوجود يحيل فيها وهو فاسد
 لان كون المهنية هو وجودها المهنية لا يخرج عن الوجود الا في العقل لا بان
 يكون في العقل منفك عن الوجود فان الكون في العقل الوجود عقلي كما ان
 الكون في الخارج وجود خارجي بل بان العقل من شأنه ان يلاحظها وحدها
 غير ملاحظة الوجود وعدم اعتبار الشئ ليس باعتبار تقدمه فاذا ان اختلف
 المهنية بالوجود امر عقلي ليس كالتصانف انهم بالبايض فان المهنية ليس لها وجود
 مفرد لغرضه المسبب بالتوجود وجود اخر فهي كجمعية اجتماع المقبول والقابل
 والحاصل ان المهنية انما تكون قابلة للوجود عند ثبوتها في العقل ولا يمكن ان
 تكون فاعلة لصفة خارجة عند وجودها في العقل فقط وشمع عليه كل من نظر
 في كلامه هذا بان حاصل النقص بان مقدمات الدليل جارية فيه مع تخلف
 المدعي ومن مقدمات الدليل لزوم تقدم المهنية بالوجود وهو باطل فالتناقض

بري لطلالان ثبوت المهية او لا ثم عروض الوجود فليكن يكون منبني النقص فتجر المحصول
في محصل معناه فقالوا اما قالوا وانحش من ذلك ما قالوا قبل ان الناقض لتعقد ان
المهية قابلة للوجود في الخارج والقابلة الخارجية تعضي تقدم القابل على المنقول
في الخارج ولا يتصور ذلك بحسب الوجود فيبني ان يكون بحسب الثبوت
والناقض ليقرب بين الوجود والثبوت ويقول المهية ثابتة منفكة عن الوجود
ثم يعرض بها الوجود وايضا القابلة صفة ثبوتية الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت
له فلا بد من ثبوت المهية الامكانية قبل الوجود ولا يكون هذا الثبوت
بالوجود فلا بد ان يقول الناقض ان المهية ثابتة منفكة عن الوجود ثم يحل
الوجود فيه وانت لا تذهب عليك ان الناقض الامام الرازي رحمه الله
تعالى وهو لا يقول ثبوت المهية منفكة عن الوجود وايضا لو زعم الناقض ذلك
ما كان لنقصه اذ قد ثبت التقدم من غير خلق والذي يظهر لهذا
العبد ان الناقض كان يزعم ان المهية على قابلية تقفض بانه لو صح ما ذكرتم من
وجوب تقدم الحضيضة الواجبة عند كونها على لزوم تقدم المهية الامكانية اذا
تعلمت شذوكة بينهما فانه في الباب في احدهما فاعلمية وفي الاخر قابلية
فاجاب عنه الطوسي بان منبني نقصك ان المهية الامكانية على قابلية
بحسب الخارج وليس الامر كذلك حتى يلزم التقدم فالوجود اخارجي و
ولما كانت العلة القابلة انما يصح بالانضمام وهو انما يتصور لو كان للمهية وجود
غير وجود الوجود ويكون الوجود حالافيه غير عنها لبقوله هذا منبني على تصور ان
المهية ثبوتها اي وجودا موجودا في الخارج دون وجودها اي عند صيرورتها

موجودة ثم ان ذلك الوجود يدخل فيها حتى يصير الانصاف انضماميا ويكون المنة
 علته قابلية وثم منها الانتقال من مطلب الي مطلب لا للاخط مفهومها اللغو
 من التأخر على التراخي يعني لا بد من القول بتغاير المنة والوجود ثم القول بحلول
 الوجود حتى يتم المنضم والمنضم اليه فيصير الانصاف انصافا انضماميا واقابلية
 قابلية عليه فيراد النقص بان المنة علته قابلية فلو وجب للعلة المنضم بالوجود
 لوجب للمنة الامكانية لكونها علته قابلية ونحن لا نقول بالانصاف الا انضماميا
 فانه ليس كاتصاف بحجم بالبيان فانه لو كان كذلك لكان للمنة وجود
 وجود اخر كما هو شأن المنضم والمنضم اليه يحصل التباين بينهما وليس كذلك
 بل الانصاف به انراعي قابلية لو كانت لكانت بحسب الوجود الذي
 فان الذين بلا خط المنة من حيث هي ولا بلا خط الوجود فيصنف في قولهم
 التقدم لما كان في الوجود الذاتي ولا لذلك الفاعلية فان في الفاعلية
 فلا بد من انصاف المنة في الخارج بالوجود اي صبر ورتها موجودة في الخارج
 فلا بد من التقدم بحسب الخارج في قدر اصبغ الفرق بين الفاعلية واقابلية
 وسقط الفعل والفعال الذي وقع فيما بينهم ومن رام الا حاطة فعليه بمطابقة
 شرح النجريد وجوبه ولا يمكن ان يقال ان فاعلية الوجود على تقدير الزيادة
 يجوز ان يكون بحسب ان يقال ان فاعلية الوجود على تقدير الزيادة يجوز ان
 يكون بحسب العقل فيجوز التقدم بحسبه فلا محذور لانه لو كانت الفاعلية بحسب الوجود
 العقلي لكان لعقل من العقول تقدم على وجودية الباري عز وجل وهو باطل
 فالضرورة مع ان الفاعل الامر خارجا مطلقا لا بد له من وجود خارجي بحكم الفطرة

ومن انكر هذا فقد خلع الفطرة الانسانية ثم بعد ذلك القبل والفعال ففي نظر طاهر
في كلام المحجب قال جوابه مبني على ان وجوده صفة انتزاعية والانصاف
به انصاف متراعي وهذا لا يكاد يتضح قال الكلام في الوجود الحقيقي والناقص
ان يقول انهم قالون بعينية الوجود الحقيقي في الواجب تعالى وزيادته في
الممكن فهذا لا يريد محجب ان يكون صفة للممكن ولا يجوز كون انتزاعيا لما
قدم مرارا فوجب كونه موجودا في الخارج فيحسب يكون الوجود وجهيا انضماميا
والموصوف علة قابلية يلزم الزم من التحدو وعلى تقدير الزيادة في الوا
ج لا يكاد يدفع النقص بحجب الرجوع اليها بما هو الحق الصريح من عينية الوجود
في الكل **قوله** ولا يخفى ان العلة بحجب ان يكون آه لا يخفى على المتأمل
ان هذا الجواب بعينه جواب المص الشرف قدس سرهما الا انها حضا الكلا
بالعلة الفاعلية والمحجب به عدم وثبة تامل سيظهر غريب ان شاء الله تعالى
قوله كيف والعلة من العارض اه هذا ضروري اما نقل عن العارف
الكامل الشيخ محجب الله الله بآدمي قدس سره واذنا ما اذ قد بين
بركته ان مصيد الوجود لا يلزم له الوجود فكلام عال ومتعال ان يفهمه مثالا
ولعله ذكره جديد لا اذ انما في جواب محاله المحمود الجوفوري فانه في صيد
بيان ان المحمود الجوفوري قد ترك طريقة الحكمين مع ان هذا يخالف
امثاله من مبر وكلام العرفاء كالمشيخ عبد الرحمن الجامي قدس سره
اذنا ما اذ قد شفى ان لا يقول عليه ومع هذا العلم عند علام القبول
والمقدم المنة اه هذا غير ذف في دفع النقص قال الكلام في الوجود

الخفي الذي به موجودية الاشياء فلو كان رايدا لتمام بها غيا خارجيا ويلزم المخدور
 بناء على ما ادعى من تقدم العلة على المعلول بدريته واما ما يدفع بما اختاره من ان
 وجود الممكن مباح له واجب بالذات **لعدم قوله** فانها من حيث انها اجزاء الى
 من حيث انها اجزاء خارجة **قوله** بان الواجب لذاته ليس معدوما في مرتبة
 ذاته اه حاصله انه لو كان الوجود رايدا لم يكن في مرتبة المهنية ما سيجي ان
 العوارض كلها مسلوقة في مرتبة المهنية واذا لم يكن الوجود في مرتبة المهنية كان
 العدم فيها فيلزم كونه معدوما في مرتبة الذات وهو باطل لان الواجب موجود
 في كل مرتبة وهذا الكلام وان كان مباهذا للوجود ان لكنه لا يثبت الخضم
 فان له ان نقول ان اراد كونه معدوما في المرتبة مسلوب الوجود في المرتبة
 بان يكون انظر قبحه للوجود فبطلان التالي غير مسلم فكيف ليس العدم
 في المرتبة بهذا الوجه الا ان الوجود ليس غيا ولا جزاء وهو لغية الدخوي فكيف لم ي
 من منعه وان اراد بنبوت العدم في المرتبة فلا سلم لزومه بل يستحق المرتبة
 وجود ولا عدم لان كلها ليس غيا ولا جزاء **قوله** وبان مصداق الحمل المحتمل
 ان نقول بان مغايرة المصداق لا يوجب الاجتناج الى الغير لحوال ان كان
 يكون المصداق متقضى الذات فلا يصح عدم ثبوت الوجود بالنظر الى
 الذات فلا يلزم الامكان الا ان لم ينعان ببعض مقدمات الدليل المذكور
 في الجنب وتقال لو كان مصداق الوجود رايدا للاجتناج هذا المصداق الى علته
 ولا يكون العلة نفس الذات بل امر اخر فلا يكون الواجب واجبا بل الممكن العباد
 بالله تعالى فتأمل **قوله** يعبر عن عدم الوجود بالخشية اه فيه إشارة الى التقويم

لقد بين تقدم بالمهنية باعتبار كونه جزء مقوما وهو ثابت لمع قطع النظر عن الوجود
والعدم وتقدم باعتبار كونه على الوجود الكلي والسند باعتبار التقدم الاول واما كون
التقدم بهذه الجنسية فهي نسبت حال العدم اليها في ظاهر فالجواب بسبب كون التقدم
بهذه الجنسية نزل قائل قد عرفت ان العلم لم اذ عرفت ان مستفيد
الوجود الحقيقي علمه قابلية النية لان الوجود الحقيقي اذا اردت مقام بالمهنية يجب
ان يكون وصفا متصفا بالمنضم اليه علمه قابلية ومن هنا ظهر ما في قوله كيف واثار
المجمل آله وقد يوجب كلام المصنف الى دفع النقض المذكور بان الاعراض التي هي غير
الوجود ووجودها راطي فتجتاح الى قواها التي هي في الهاد اما العرض الذي
هو الوجود فنفس وجود قواها فلا تجتاح اليها بل يوجد القابل به ويمكن
حل قول الشيخ في التعليقات عليه كما مرث الاشارة اليه ويرد عليه
وردوا اظهار ان هذا يخصص القاعدة العقلية البديهية هي تقدم العلم القابلة
مطلوب وتقدم المنضم اليه على المنضم مطلقا من خارج قد كسر قوله لا يخفى
انه متبع خلوا المهنية آه طلبة لظواهر فان امتناع الخلو في نفس الامر عن احد
الوجودين لا يستلزم العلم به فهي بمنزلة الجزم بالنقويم مع العلم عن الوجود
نعم ويرد عليه المقوم على الوجود المركب فلا يخبرم بالنقويم مع الترد في الوجود
وكيف يخبرم بالعلم مع الترد في وجود المعلول والعلة اللهم الا ان يراد ان
التقدير يعني انه لو وجد كان مقوما وعلية ظاهره لا يخفى بانها لا عرض
لغرض لتفصيل غير سبيل قوله فالاولى ان يستدل انه لا هو الظاهر من المتن
فانه مبدا ولا ان المهنية الموقوفة مع الوجود ياتي العدم ثم قال ولو كان

عن اوجز ولم يكن كذلك بل يكون بالعدم من حيث هو فالظاهر ان اياه
 على تقدير العينية والجزئية لما هو ذمها مع الوجود فتأمل **قوله** فتلك الحقيقه اذا
 كانت عنيا اوجزا اذ قد بين هذه الملازمه بوجهين الاول ان هذه الحقيقه
 لو كانت عين مهيته الممكن كان الممكن مصداق للموجود بنيه فلا يصح ارتفاعه اذا
 كان مصداقا للموجود بنيه نفس منه الممكن بالعدم محال عليها والا اجتماع التفضيل
 وانت لا يذنب عليك ان كون الذات مصداقا للموجود بنيه لا يوجب الوجوب
 الا اذا امتنع ارتفاع المصداق عن عالم النفر وهو غير لازم فيجوز ان يرتفع المهيته
 التي هي مصداق الوجود عن صفته النفر فيكذب حل للوجود كما ان مصداق حل
 الذاتيات نفس الذات مع جواز بطلان الحمل عن الواقع فكذلك جعل الموجود بنيه
 بالحمله كما كان الوجود نفس نقر الذات فالعدم لطلان الذات وان ثبت
 قلت بطلان الوجود ونفسه لا يطلانه عن شيء فتأمل **قوله** وانهم يمكن تعلق الجعل
 اياه بذا هو الوجه الثاني من وجهي بيان الملازمه فبانه ان اراد انه يمكن تعلق الجعل
 بكونه موجودا بعد نقره في عالم الواقع فهذا ممنوع كيف والممكن عندنا معشر ما يلي العينية
 لا يصلح للمجموعه الا بجعل واحد بسيط بنقره المهيته وان ثبت قلت بنقره الوجود
 وان اراد انه يمكن تعلق الجعل بكونه موجودا بجعل مصداقه الذي هو نقر المهيته
 فسلم لكن لا ينافيه العينية فان تحليل الجعل بين الشيء واثباته بهذا الوجه
 غير صحيح بل الجعل السبب المتعلق بالشيء هو عينية الجعل المتعلق بثبوت اثباته
 فافهم **قوله** ثم لا يخفى ان الدليل وما يقرب منه آه هذا عجيب قال الوجهين الذين
 اوردهما المحقق ره جار بيان في الاعراض البصر فار الحقيقه الوجوديه

لو كانت عنية الاعراض كانت الاعراض مصداقا لمحل الموجود نه بان يكون
محل الوجود عليها ضروريا وحل لعدم تمتعا بالاستحالة اجتماع التفضين والضم
تعلق الجعل يكون الاعراض موجودة ممكن وعلى تقدير كون وجود الاعراض بها
لا يمكن ذلك لامتناع تحليل الجعل بين الشبه وذاتياته فلا فرق بين الجواهر
والاعراض فانهم **قوله** لان وجود الاعراض اه يعني ان وجودات الاعراض
وجودات رابطة متوقفة على موضوعاتها فعنية هذا النحو من الوجود المحتاج
للابتائي الامكان بل يوكده هذا وانت لا تدب عليك ان غايته بالزعم
وجوب وجود الاعراض لكن هذا لا يضر الملازمة المنية بوجهين ففي الاعراض
يلزم الاستحالة المضاعفة او يلزم ان يكون وجود الاعراض واجبا كما مر بانه
مع كونه رابطة محتاجا فانهم **قوله** الكلام في ان ذات الممكن اه يعني ان الكلام
في ان الوجود المحقق بل هو نفس ذات الممكن ام لا وملك في الوجود المطلق
للابتائي عنية اعلم انه قد نفي الدليل بان المنية قد تفعل وتفضل عنه وجودا
ولو كان الوجود نفس المنية بوجه لم يصح العقل عن الوجود عند العقل المنية
وقال الشافعي المحقق قد كسر في جود شي شرح التجريد ان هذا الوجه نعم دل
على زيادة الوجود الخاص بالضرر او ر عليه العلامة الفوشجي بان هذا انما
ينم لو ثبت مقدما ان الاول ان الوجود فرد او اء المخصص في يكون
هو الوجود الخاص والثانية ان هذا الفرد معلوم بالكنه او بوجه تميزا عن اء
لانه لو لم يكن معلوما لم يعلم انه غير معلوم عند تفعل المنية فلا يعلم الا انك
الجواز ان يكون معلوما ولا يعلم انه هو ولا يدرب عليك ان الحاجة الي ابتا

موجودية الوجود الخاص لانه معلوم ضرورة لان الوجود الخاص كما هو الذي يكون
مناطاً للموجودية ومصدراً لها والضرورية بان الاوائل ان مصداق الموجودية
متحقق النية نعم اثبات فردية الوجود المطلق وحمله عليه لا تجلو عن صعوبة
لكن ليس هذا متعلق العرض حتى يشبه الذيل لا لثبته لكن هذا ايضا مشهور فيما
بينهم فلهذا العبارة الشبه المحقق قد كسر بالفرد من دون تعرض استدلال بل على
الشبهة فقط وهذا يظهر ان الوجود الخاص معلوم بالرسم ايضا فقد ثبت
المقدمة الثانية ايضا نعم اثبات معلومية بالكنية عبر جدا بقى الكلام في ان
بعد ثبوت المقدمة من هذا النمط بل يتم البيان بهذا النمط في الوجود
الحقيقي ام لا قال المحقق الروالي راجح لا يلقى المقدمة الثانية لانه على التقدير
بحوران يكون معلوما ولا يعلم انه هو اما على تقدير المعلومية بالوجه المتميز فلا ياتوا
تصورنا بالوجه الضحك فقد علمنا به بوجه تمايزه عن جميع ما عداه فاذا تصورنا الحيوان
الناطق بعد ذلك يكون الانسان معلوما لنا ولا يعلم كونه الانسان المعلوم
بالوجه الضحك معلوما لنا فيحكم العقل بالانفكاك في التصور ولا الانفكاك
وكذا يكون الحال في الوجود والمتمية نعم يلزم المعاصرة بين هذا الوجه والشيء
المعلوم واما على تقدير المعرفة بالكنية فلا ياتوا بحوران يكون كنه الشيء معلوما
عند تصور شيء ولا يعلم انه معلوم بالكنية كما اذا تصورنا الحيوان الناطق ولا يعلم
انه كنه الان فاننا نشك في كونه معلوما بالكنية عند تفعل الان ان جعلنا
بانه الحيوان الناطق المعلوم عند تفعل كنه الان فيخرج عن ان يكون
وجها من وجوهه وعلى هذا فلا تعلم ان كنه الان غير معلوم عند تصور

بالكثرة قبل الجواز ان يكون معلوما ولا يعلم انه هو فلا يحصل لنا منه العلم بمغايرة
لكثرة الانسان وان علمنا مغايرته للحيوان الناطق اذ لا نعلم انه كثره نعم لو
علمنا ان ذلك كثره لاندفع ذلك الفوضى لم يدع انه حين تصور الشيء
بالكثرة يعلم كونه متصورا بالكثرة فانه قال لم يتصور الوجود بالكثرة لانهم الاستدلال
لانه يجوز ان الوجود معلوما عند معلومية المنة ولم يعلم ان الذي هو معلوم هو
الوجود فحي بكلم بان الوجود غير معلوم مع انه معلوم فالذي لم منه انه بعد
معرفة الكثرة لا احتمال لان لا يعلم انه هو ولا يلزم ان كثره هذا فلا يكون الكلام
بانه يجوز ان يعلم انه كثره شي ولا يعلم انه كثره موجبا وحقيق كلام المحقق انه لا
ان الشيء يعلم اولا بالوجه ثم يعلم انبائه اجمع لكن لا يدري ان هذه
والبينات بل ولا يعلم صدقها فاذا علم البيانات فقد علم ذلك الشيء
في نفس الامر ولم يعلم ان ذلك المعلوم بالوجه هو هذا او ذاك محال انك في عقل
واذا فهمت هذا فنقول الوجود المعلوم بانه مصداق الوجودية علم كثره مثلا
لا يدري ان هذا كثره لكن علم ان هذا كثره الان مثلا فقد علم الان
وعلم كثره الوجود لكن لا يدري ان المعلوم الذي هو الان هو الوجود
فجلم العقل بان الوجود غير معلوم مع انه معلوم فلا يصلح به الحكم بالمغايرة
بل لا بد من ضم مقدمة كالمقدمة القابلة بان هذا كثره وحي لا مجال لتوهم ان
يدرك كثره الوجود عند تصور المنة ولا يدري انه يفتبس مقصود المحقق ان العلامة
ادعي انه من علم كثره الشيء علم انه كثره في رعيه انه ليس كذلك بل مقصوده انه
يجوز ان يعلم كثره الوجود عند تعقل المنة ولم يدرك المنعقل هو الوجود وبين

ذلك بان الشيء قد يعلم كنهه ولا يدري انه كنهه فغنى معرفته الكنه لا يدري كنهه
 هو وهذا كلام صاف لا يخبر عليه لا يقال اذا جعل الكنه مرادة للاحاطة
 الوجود بالمعلوم او لا ثم اذا علم المنيه بالكنه ولم يعلم الوجود في تلك المحاك
 لم تنمايزه المنيه للوجود او لو كان الوجود نفس المنيه كمال الالتفات
 العبا بعتبه الالتفات الى الوجود فالمراد من تصور الوجود بالكنه تصور الكنه
 التفصيل بحيث يكون مرادة للاحاطة وح تيم الكلام من دون ضم مقدمته
 اخرى انه ان فرض تصور كنه الوجود بهذا النحو لم يدرك كنهه بخور عند العقل
 ان يكون هذا وجه من وجوه الاستنباط الدائيات بالعرضيات فغنى حصول
 علم المنيه بالكنه وان كان علم بهذا النحو ان حصل هذا المجعول مرادة و
 جعل مرادة للمنيه في الالتفات فلا يصح التعليل وان حصل امر اخر فقد حصل
 المغايرة بين المنهين لكن لا لم يدرك مرادة الوجود كنهه جاز ان يكون
 الوجود شيئا مغايرا لهذه المرادة ويكون هو المنيه فلم ينفصل العلم بالمغايرة
 بين الوجود والمنيه بالالتفات كنه الوجود بل لا بد من مقدمته فاما لان
 المعلوم كنه الوجود فقد بين ان كلام ذلك المحقق ادق وانم فقد خرج
 من هذا القبل والقال انه لو ثبت معرفة الوجود بالكنه وان هذا كنهه وان
 الوجود امر ثابت وان المنيه مقولة بالكنه ثم المطلوب ثم ان هذه المقدمة
 محال بدونه الفهم لو اخرى الدليل في مغايرة المنيه للوجود المصدري الا ان
 هذه المقدمات ظاهرة فيه لان الوجود المصدري معلوم بالكنه وان هذا
 كنهه ومعلوم وعرضه للمهيئات واما تصور الهيئات بالكنه فغنى خفاء

بخلاف

بمخالف هذه المقدمات في الوجود الحقيقي ولهذا قال الشافعي المحقق قدس
سره لو نم لدل إشارة الى ان انما ما شكل غير قال الارو بيلي
بلفظ معرفة الوجود بالوجود المنبوع عن جميع ما عداه بان يقال لو كان الوجود
نفس المنة لكان اذا اعتقل المنة بعقل والتالي باطل والا يصدق علي
المنفصل هذا الوجه المعقول بالوجود ورج لا يحتاج البيان الي معرفة الوجود
باللذنه وهذا انما لم يثبت ان الوجه غير ثابت لهذا المنصور بل يقول
القابل بالعتبة ان وجهه كونه مصداق الوجود به وبه الا ان ثابت
للمنة ايضا ويل التراجع الا فيه فافهم قال الشافعي المحقق قدس سره على تقدير
تسليم الوجود الذهني فبشارة الى منع الوجود الذهني وهذا الوجه الظاهر
غير موجه لان المورد ما لم ينع ولعله اشار الى دعوى الكفار الوجود الذهني على
ما هو رأي المتكلمين الكمالا على ولا يلزم لكن لما لم يكن الدلائل تامة عنده
نزل واجاب بتسليم الوجود الذهني فافهم **قوله** بل نقول حصول الصورة
في الذين اه انت لا ينبغي عليك ان الوجود الرباطي الاعراض
هو وجود في النفس بما مقاليها الى الموضوع فالوجود في نفس المعروض
الاضافه وجود الرباطي فالتصور بالوجود الرباطي مع الفعل عن الوجود
في نفس لا يتصور كيف يشك غافل في وجود السواد في نفس عند العلم
لوجوده في الجسم فم اذا علم بوجود الصورة للذين علم لوجوده في نفس **قوله**
توجه اليه انه لا يدل انه يمكن ان يقال ان الاشخاص الخارجية لا يمكن
ان يحصل في الذين شخصياتها فقد انفكت الاشخاص عن الوجود الذهني

را به علی الاشخاص و اذا لم يكن الشيء جزء ولا عينا الاشخاص لا يكون جزء
 ولا عينا المهيئات لا يرد عليه ما ذكره المحقق و يرد عليه انه يجوز ان يكون الوجود
 المطلق عين المهيئات التي لا يمكن حصولها في الدين والوجود الخارجي عين
 الاشخاص الخارجية والذهني عين الاشخاص الذهنية والمهيئات التي
 لا يحصل في الاذن فالوجود الخارجي عينا اذ لا وجود ذهني لها **قوله** الظن
 الكلام بعد تسليم الوجود الذهني انه تقابل ان يقول بان الكلام بعد تسليم
 الوجود الذهني لكن ليس الكلام بعد تسليم وجود المهيئات في الدين بالكنة **مقصود**
 ان المحقق قدس سره لا سلم ان المهيئات حاصلة في الدين بالكنة انما يحصل
 وجه من وجوهها فتدبر **قوله** ذلك ان نقول المهيئة من حيث هي موجودة في
 الدين اه لغني ان المهيئة منصفة بالقياد الوجود الذهني وهو الوجود
 الخارجي ولو ازمه وبما يقاد الوجود الخارجي وهو الوجود الذهني ولو ازمه فالوجود
 ان كلاما زائدا ان والالم يصح الا انكسار و يرد عليه كما مر انه يجوز ان يكون الوجود
 المطلق عين المهيئة المطلقة والوجود الخارجي عين الاشخاص الخارجية
 والذهني عين الاشخاص الذهنية فلا يضر انضاف المهيئة لكل من الوجود
 البعينة بهذا الوجه ثم انه يرد ايضا ما اورد الشرح المحقق قدس سره منع حصول
 المهيئات الموجودة بالكنة فلا يصح في اثبات زيادته الخارجي الا ان يقال
 اراد بالوجود الذهني اعم مما في الاذن العالي وما في الاذن السافل
 فتأمل **قوله** على هذا التقدير يستدرك في عقل المهيئة اه انت تعلم ان حمل الذات
 انما يكون ضروريا لو كان الذات متعلقة بالكنة اما لو كانت متعلقة بالوجه

فلا الاتري انهم شكوا في اتصال الجسم مع انه ذاتي له فلو كانت المنة معقولة بالز
يجوز ان يكون الحففة عين الوجود ويكون مشكوك في ثبوت في لا بد من اخذ
بصور المنة بالكنية فلا استدرأك قال الشيخ المقول في حكم الاشراق
ان اتباع المشايخ في الوجود وشكوا في انه بل في الاعيان حاصل ام لا كما
في اصل المنة فيكون الوجود وجودا متسلسلا وبين ان ليس في الوجود كان
منة الوجود فاما بعد ان ينصور مفهومه شك في انه بل الوجود فيكون له وجودا
متسلسلا والجواب ان هذا انما يتم لو امكن تصور الوجود بكنية الحففة الوجود بكنية الحففة
فلم لا يجوز ان يكون تصور الوجود واما حففة الوجود متمثلا بكنية الحففة في يجوز ان
تلك فية ثم الدليل لظهور اخر اننا لا نسلم اننا شك في ثبوت الوجود
للمنة بعد تصور المنة بالكنية انما شك في ثبوت مفهوم الوجود او مفهوم
الموجودية وهذه المفهومات خارجة عن حففة الوجود عارضة لها فغاية
ما لزم زيادة هذه المفهومات لازادة حففة الوجود والمدعي يردد
ذلك فافهم **والله** يعني لا نسلم ان شيئا من المليات اه لعل مقصود
قد كسره ان ليس شيئا من المليات الموجودة متعقلا بالكنية ودعي
ان بعض المليات الموجودة متعقلا بالكنية الاحمال ادعاء لا يسمع من
غير بيان في الحاجة الى ما دجه المحنة رة وان دفع ايضا ان كل واحد كنه ولا
اقل من ان يكون لها نفس فبعض المليات معقولة الحففة ثم الذي وجب
المحنة رة لا يكاد يقع فان عدم ففعل المليات بالكنية التفصيلي غير ضار
لانه لو كان بعض المليات معقولة بالكنية جالي ليعتدك في وجود ثبوتها بعد

لنقلها بالنية الحفظة أو نقول يجوز ملك الهبة ونفعل عن وجودها فالوجود عين
المنية واللا يكون الشيء الواحد معقولا وغير معقول الا ان يقال الشك في الشك
على تقدير الجبرية فان المعقولة بالذات الاجمالي لا ينافي الشك في ثبوت
الجبر ولا ينافي العقلية عنه **قوله** لا يخفى ان قولنا السواد موجودا ايراد
على الشك المحقق قد كسره فانه على تقدير انفسه اذ الجبرية لا يصح قولنا السواد
موجود بمعنى ذر وجود لانه صحيح غير مفيد كما تفصح عنه قول المصنفه يكون الظاهر
هذا الذي يعتد به في تقرير الكلام ان الكلام في الوجود الحقيقي الذي هو
مصدق الوجودية ولو كان عين المنية لكان قولنا السواد مصداق الوجود
حكما اذ ليا لقولنا السواد ايراد وكذا ما باب اخره وهو يلزم ان يكون قولنا
السواد موجودا ايضا بدسيا غير مفيد وحل الدليل مع ان شيئا واحدا قد تصور
بوجهين متغايرين في باذي الرأي ويجعلان مرادة لملاحظة ذلك
ثم يجعل احد الوجهين عنوان الموضوع والاخر عنوان المحمول وحكم بين
بالعينية على سبيل الحمل الاول وح يكون هذا الحمل مفيدا بل قد يكون عرفيا
في النظرية وما نحن فيه من هذا القبيل وان استدل بانه يلزم ان يكون حل
مفهوم مصداق الوجودية على سبيل الحمل المتعارف غير مفيد فاجاب
ظاهر فان هذا عرض من عوارض الوجود واذا كان الوجود عين الميات
يكون هذا المفهوم من عوارض الميات ويجوز ان يكون ثبوتها نظريا فافهم
قوله وكان هذا المستدل اه إشارة الى توجيه الدليل بان هذا البيل لاثبات
زيادة الوجود كما ان الدلائل التي مرت لاثبات زيادة الوجود قال المحقق

وه مرادهم من الوجود الوجود على طريق المسامحة كما يدل عليه ظاهر التعريفات كقولك
مغايرة مبداء الاشتقاق للمبنيات مما لا ينبغي النزاع فيه بين العقلاء والاضم
فان كون الوجود عنياً بهذا المعنى لا ينافي عروض الوجود لها ولا يلزم استغناء
في كونها موجودة عن امر بعينها وقد صرحوا ان وجود الواجب تعالى غيبه ولا
انه ليس عين مبداء الاشتقاق فان واجب الوجود موجود لا وجود بالمعنى
الذي اعتبره فان قلت لم لا يجوز ان يكون للوجود فرد واحد غير عارض
بغيره قائم بنفسه موجود بعرض الوجود وهو الواجب وفي سائر الافراد قائم
بغيره غير موجود قلت مح كيون الواجب موجود الوجود عارض ومن
كونه وجودا لا يقضى كونه موجودا فشارك سائر المبنيات في ان وجوده
سبب امر عارض له اعني حصته الوجود المطلق انتهى وانتهى لا ينبغي
عليك اولاً ان الكلام في الوجود الحقيقي ونحو صالح الوقوع النزاع بين العقلاء
واذا كان الكلام في الوجود الحقيقي فعليه ما في عروضه قطعاً ان ليس
الكليات المنكثرة الانواع ويلزم استغناء ما في الوجود عنه عن امر بعينها ولا
في كون الوجود الحقيقي عين حقيقة الواجب حل مجده قال الواجب كما انه موجود
بالذات كذلك هو الوجود بمعنى انه تعالى مصداق الموجودية ومبداء الانوار
فلم يتم الاستشهاد بما استشهد به لعل هذا الكلام وقع جدلاً مع العلامة الفوجي
الراعي ان المقصود زيادة الوجود المصدري وانما ان هذه المذكورة لازم على
تقدير زيادة الموجود من الوجود فان مفهوم المستحق لا يصلح لوقوع النزاع بين
العقلاء في الزيادة والغيبه وكيف ومغايرة الموجودية للمبنيات ضرورة وايض

عنية الموجود لا ينافي عرض الموجود ولا يلزم استغناء ثاني كونها موجودة عن امر
 بعرضية وافهم قد صرحوا بعنية الوجود في الواجب تعالى ولا شك انه تعالى
 ليس بمفهوم المنفى والثاني انه اذا كان فرد الوجود موجودا فاما بنفسه يكون
 هو بنفسه مصداق الموجودية لان مناط حمل المنفى عند هذا المحقق كما نص عليه
 مرارا قيام المبدأ به حقيقته او قيام المبدأ بنفسه بمعنى عدم القيام بالغير
 اذا كان فردا من الوجود فاما بنفسه يكون موجودا بنفسه من دون عرض
 وجود اخر وخرج قوله فان كونه وجودا لا يقتضي كونه موجودا منطوريا وعلته
 لما راى المحقق انه عدم تمامية هذه الشواهد لم ينفك اليها ولم يقطع بكون
 المراد في البحث الموجود بل نسب الي المسند بهذا الاستدلال
 على سبيل الظن والتحمين والله اعلم بحقيقته **احال خور** ولا يخفى ان محل
 اختلافه يعني ان محل اختلاف الوجود الحقيقي والذي هو اشتراكه من
 الدلائل القائمة اشتراك الوجود المصدري فلا يلزم منه انتفاء عنيته ^{الحقيقي}
قوله بل مراد الشيخ من العينية اه يعني ان مراد الشيخ من العينية عنيته
 مصداق الموجودية المصدرية الذي هو الوجود الحقيقي الا ان الفلاسفة
 جعلوا من خواص الواجب تعالى دون الشيخ زعمانهم اختصار العينية في
 الواجب تعالى الا ان مراد الفلاسفة بها انتفاء الاستناد الى العلة
 والا فكيف يصح ارادة الشيخ ^{ما هو قوله الشيخ} ارادة انت قد عرفت
 ان العينية بهذا الوجه لا ينافي الامكان فنذكر قال الشيخ المحقق قدس سره
 وما يقال ان الكل ذات واحدة اه اما اشارة الى ما ذهب اليه الاكثر فيكون

من ان حقيقته الموجودات ذات واحدة هي الوجود مختلفة بالشدة والضعف
فالغنى والقوى الذي لا تحوي منه واجب وقد عرفت انت ان هذا الرأي يسير
على الفاعل كالمعقل المتوسط فقط بل هو مخالف للواقع والتحقيق اليقيني فانه يلزم عنه
تعدد الواجب في الوجود كما قدمنا وما اشارنا الى تذهب الصوفية الصائبة
قدس اسرارهم واذا قلنا ما اذا فهم وحسننا انبعاثهم من الوجود المطلق
لا بان يكون هذا الاطلاق قيدا معوي عن السبب والاضافات واجب
وليس كذلك شئ كامل في حد ذاته يعني في ذاته وكما في ذاته والامكان
انما نشأ من النقيدات للوجود والشرائط وهذا طور عال لا يفهمه
الامن تنور بالنور الالهى الايمانى وصفا قلبه عن ظلمات الهوى
بلا زينة الشريعة العراء والعمل بمقتضى الحسنة السميحة البيضاء
والاعتناء بالسنن التوبة السنية والمنقذون بالنعقل المتوسط
المظلمة في بعدونه مكابرة كائنات عليه السلام المحقق قدس سره الشريف
وانت قد عرفت فيما سبق ان الحق داير بين هذا الرأي وبين ما نقل
عن الشيخ الاشعري قدس سره في الطرق الاستدلالية واعلم ايضا
ان ما بفرغته العقل المتوسط الظلمة الى شدته انفراد كون ما به الاشتراك
عين ما به الامتياز لازم على القابلين بالكلية الطبعي اليقيني فالكلى
امر مشترك بين الاشخاص والاشخاص من نور مفعلة فالاشخاص
اما متملة على امرزايه على الطبيعة متميزة بها فاما امر مضمم اليها فليزم
تقديم الطبيعة بالوجود والتشخص على التشخص ويكون تمارة قبل تميزه

واما امر متفرع فلا بد من منشاء الاشتراك للاثراعيات بدون
 منشاء موجود حافظ لها فاما ان ينسب الى نفس الطبيعة وهو المطلوب
 لانه قد صار باب الاشتراك منشاء اشتراعي للاثراعيات او الى صفة
 منضم وقد بطل او الى مبان او محل وهما الشقان الاجزائي واما بان
 منفصل ولا يجوز ان يكون امرا واحدا يكون مناط امتياز لكل وهو ظاهر
 امور متعددة حسب تعدد الأشخاص وخ كمن تكون ملكات كلها ايضا
 حقيقة مشتركة والكلام فيها كالكلام في اصل الأشخاص واما محل
 وهذا انما نسفم في الاعراض والصورة فيجوز ان الكلام الى هذا المحل فقد بان
 لك بطلان اشمال الأشخاص على امر لا بد يكون به التميز فقد نفى ان باب
 الامتياز نفس الحقيقة كما انها باب الاشتراك فان قلت يجوز ان يكون المحل
 محض اني شخص فلا يحتاج الى مميزات المحل وان كان محض اني شخص لكن
 له حقيقة كلية لا ياتي الاشتراك شخصية تالي الاشتراك فاما ان يشمل
 على امر لا ينعقد الشقوق واما ان يعين بصفة فقد صار باب الاشتراك
 هو نفسه باب الامتياز فانظر الى العقل المتوسط يجوز وجود الكل المطبوع
 في الاعيان مع لزوم وحدة باب الاشتراك وباب الامتياز ويجعل تدب
 الصورية ولا يطرأ باعث الاسقاط العقل المتوسط فافهم بان
 يكون حب اقتناء الباطل الخبيثة بان الوجود لو كان حبس الموجود
 لكان فضلا المقسم متعويما لمهنية لان الفصل المنقسم بغير وجود الحبس
 في بعض الملاحظات المنفصلة والحبس لما كان هو الوجود تمفيد وجوده

مفيدة فيكون الفصل المقسم بقرينة الجنس وحقيقته فيكون مقوما
وما قبل ان الوجود من الكلمات المتكررة الانواع فيجوز ان يكون الوجود
وجود عارض لفعله الفصل المقسم فلا استحالة فلهذا الكلام في
الوجود الحقيقي وهو ليس متكرر النوع ويرد على الدليل سلمنا ان الفصل
المقسم لفعله حقيقته الجنس الذي هو الوجود ونقرر منه لكن نقرر المنة
ونقول بما على نحوين نقرر به بان يخرج من الاليس كما بقدر الفاعل
الخارج عند القابلين بالجعل البسيط والاخر نقرر به بحيث يدخل في التوام
فتابعه وبالجنس ممتدة واحدة واللازم منها هو الاول والمسجل
هو الثاني فاللازم يخرج سجل والمسجل غير لازم فانهم **نوع** ثم على هذا التقدير
يلزم ان يكون الوجود اه يقابل ان يقول يجوز ان يكون الوجود متعاليا
فيكون جزء للجنس الذي يمتد به والذي تحت في نفس جزئية والذي تحت في ضمن
جزئية فهي ينهي الى النوع فلا استحالة اما تكرار الذات في فقد طرأه غير لازم وما
وجود الغير المتناهي وهذا هو الذي يلزمه المصنوع والمجواب انه يلزم ح جزئية
في ضمن جزئية الجنس وفي ضمن جزئية الفصل فيلزم الجزئية مرتين وكذا اقتال
نفسه فان قلت يجوز ان يكون الفصل بسيطا قلت هو الذي يورده المصنوع
قوله ويكون الشيء جزء نفسه لان الوجود الوجودات والمفروض
انه جزء لكل موجود وكذا اجزؤه موجود ويجزئها ان لعل المفروض جزئية الوجود
كادرا الموجدات كما هو الظاهر **ثم** ان لعل ان جزئية الوجود احلى من
المقدمات وذلك لان الوجود الحقيقي مصداق الوجودية فاذا انفرد كان

موجود بنفسه فلا يصلح للجنس الذي فيها الابهام ولا للفصلية التي ليست من
 الحقائق المحصلة والوجود المصدري امر متخرج من الموجودات وصفه
 والتماركة مكابرة فاصح وصف الشيء لا يكون جزء وقد يقرر بان الوجود يعني
 وصفي ولا يتقدم من المعنى الوصفي والذات حقيقه وحدانية فيه انه ان اراد
 ان المعنى الوصفي مطلقا لا يفهم منه ومن الجواهر حقيقه وحدانية فهو مقصور
 من الجسم المركب من العنصري والصورة التي هي بمعنى وصفي وان اراد من
 المعنى الوصفي غير الامر الجوهري فهذا كما يقال لا تقدم من الجواهر والعرض
 حقيقه وحدانية وهذا ان استشهد لكن لم يصح ببرهان فضلا عن يكون ان
 اجلي من هذه المقدمات قال الشيخ في التعليقات اجزاء البسيط
 اه لعله اراد بالاجزاء الاجزاء الخارجية ومقصوده ان الاجزاء الخارجية
 الحد البسيط اجزاء للحد فانها غير محمولة عليها ليست اجزاء لقوام البسيط
 فانها متحدة معها ذميا وخارجا فليست تلك الاجزاء اجزاء للبسيط
 على الحقيقة هذا انما يتأني في البسيط الخارجي الذي يكون متخلا الى
 الاجزاء العقلية واما البسيط ذميا وخارجا فلا حد له اصلا ومع لا تأني
 للمعنى كما فهمه وكيف يقال ان الشيخ يعني عن البسيط الخارجي
 الاجزاء مع الاعتراف بالحد له ومع انه مصرح بجنس المقدار للخط والسطح
 للجسم التعليمي والزمان ومصرح بالمقولات مع ان الكيفيات عنده
 البسيط خارجيه وليس ما كما ذكر في حد وفصل اجزاء في اجزاء عنده
 والمركب الخارجي الغير العددي اه قبل في العودة الوثقي هذا

علي ان المهيئات انما يتركب من الجنس والفصل فيكون ما خدسها مادة
وضورة وعلى ان ما به الشيء بالفعل لا بد ان لا يكون مستقلا على امره ^{الغزة}
وان كان القوة قوة شيء آخر وعلى ان كل جزء مادي يجب ان يكون
له امکان استعدادي حتى يكون منافيا لجنه الفعل مع ان اما حودها
معنى اعم من الهيولي الاول في شمل المركب العرضي وكل من هذه الامور
غير علم عند الحضم وفعله حسب ان المقصود المختص به لو لم يكن في المركب
جزء صوري بسيط كانت مركبه من امادة والصورة وامادة استعداد فلا
يكون منها الفعلية فالفعل انما يكون جزء صوري بسيط فلو لم اجزاء الصورية
البسيط لم يكن للمركب فعلية اصلا لكن بسبب مفعول والخشي به ما ذكر حتى يتوقف
تلك المقدمات بل مقصوده انه لا بد في المركب من جزء صوري بسيط لان
الجزء الصوري عمله للمركب لا يتوقف المركب بعده على شيء اخر اصلا فلو لم
يكن هذا الجزء الصوري اخر فلم ينتبه جزء صوري الى واجب الوجود والفعلية بواسطة
ولا بواسطة فلم يجب واحد من الاجزاء فلم يجب للمركب لانه الم يجب جزء الصورة
لا يجب المركب واذا لم يجب لم يكن له فعلية لان الشيء الم يوجد به لا يتوقف
كه على تلك المقدمات ولعل حديث الجزء الصوري وقع الغافا ^{الكلام} الا ان
تمام في الجزء امادي ايضا بان يقال بوجود المركب متوقف على الجزء امادي
وبهذا الجزء امادي انفسه مركب فهو متوقف على جزء وامادي وبهذا الجزء
الى جزء فلم ينتبه الجزء امادي اللواصل تمام واجب الوجود لا بالذات ولا
بواسطة فلم يجب الاجزاء فلم يجب المركب فلم يكن رفعية فافهم ^{قوله} وايضا على

ذلك التقدير لا يكون في المركب جزء في القوة اه قبل حاصله انه لو لم يجب الاتناء الى
 الواحد الحقيقي كان جميع الاجزاء بالفعل فيلزم الجزاء الذي لا يتجزى وهو متع
 كونه واحد حقيقيا باطل في نفسه وفيه بحث اما اوله فلان الكلام في اجزاء
 المنة دون الاجزاء المقدارية واما ثانيا فلان لزوم الجزاء موقوف على اثبات
 الواحد الحقيقي الكثير فلو اثبت الواحد الحقيقي بدار وحيث سوى كيف
 ساع هذا التقابل امثال هذه الطون بالحنس الدق قره وهذا من فاسد بل
 الذي اراد بغير النقص غير المنقسم الى اجزاء المنة اعني البسيط وتقرير
 كلامه انه على هذا التقدير لا يكون في المركب جزء بالقوة بل كل جزء موجود بالفعل
 فيكون بقية محضه ولا واحد فيه الا بالعرض فاذا قطع النظر عن العارض
 والاضافة لان مرتبة المروض متقدمة على مرتبة العوارض ففي هذه المرتبة
 بقية حقيقة ولا واحد هناك فلا بد ان يكون كل جزء منه غير منقسم بالفعل
 الى اجزاء فيكون بسيطا وكل جزء بسيط وقد كان فرض انه لا بسيط
 فيلزم الحلف وهذا الكلام صاف لا يتوجه اليه شيء اصلا . واما ما ذكره
 قدس سره ففي حاشية السقوط لعله سره اراد بالانصاف في قوله يجب المنصف
 بذلك الشيء الانصاف الذي يكون في الاجناس والفضول يعني ان الوجود
 لما كان جزءا لكل موجود فيكون جزءا للجمهور والعرض فلا يكون مندرجا تحتها الا
 الشيء لا يكون مندرجا تحت المنصف مثل انصاف الجنس والفضل والوجود
 على هذا التقدير موجود معنى فلا يكون مندرجا تحت المؤلف منه ومن شيء
 وهذا بخلاف المعلومية وظاير . وهذا احسن مما وجه المحنس رحمه الله تعالى

قال المصنف رحمه الله تعالى في هذا الوجه ان الذي يستدل بهما حاصله انه ليس
انفراج في مفهوم الوجود فانه ليس من شأن العاقل ان يقول مفهوم الوجود
ومفهوم السواد واحد بل الذي يصلح الانفراج للعقل هو الوجود الحقيقي الذي
به الوجودية وغيره بالذات الوجودية هو هوية لما ذكره في مدارك
الترخيصات وفيهم الشئ والمصنف والمحاكم رحمه الله تعالى في الطوسي
ويخرج من طوابع عبارات الشفاء ان الوجود الحقيقي الذي به الوجودية
فرد للمصدر في فاشيخ الاشعري قدس سره قال ليس في الاعيان
للوجودية هوية للوجودية بل هي الهوية الاولى الى الهوية الثانية بل هي
هوية واحدة هي بعينه هوية السواد وهي بعينه هوية الوجود اي مناط الوجود
والا لكان هناك هويتان تقوم احدهما وهي هوية الوجود بالآخر وهو
هوية السواد لكان للسواد لكان الوجود قبل الوجود وهذا هو ال
الثاني للشيخ الاشعري قدس سره فيما مر وهو الحق الذي لا يحوم اليه على كل
ولما كان الاضمار غير مقول في نفس وغير قابل لان يقول في المثال
حكم المصنف بانهم انهم موافقون للشيخ قدس سره في هذا اعني في كون
هوية الوجود التي بها الوجودية وهوية الوجود في الخارج وحدة وانما قالوا ب
الوجود بحسب الذين ونداءني الكلام على الوجود الذي يعني قال الزيادة
الذنية انما ينال بعد القول بالوجود الذي يعني ونداءني وجه به الشيخ
المقتول كلامهم ونفع المصنف الطوسي فالمراد ان الوجود رايد في
الاوائل دون الاعيان ونداءني الاول ان الهوية والوجودية

ان غطيان قد اتحد في الخارج وصار هوية واحدة لكن كحليها العقل الي
 امرين احدهما الوجود والاخر المنة كما قال اصحاب التركيب الاتحاد
 بين الجنس والفصل يذوان كان يوافق ظاهرنا قال في محبت التعيين
 اعلم ان نسبة المنة الي التعيين نسبة الجنس الي الفصل لكن يذاما
 يمح عنه الطبع السليم والذين السقيم مع انه يخالف كلمات المشايخين
 حيث حكوا بان مميزات الالفواع تمام منة الاشخاص والثاني ان في
 الخارج هوية واحدة لكن لما كان هوية امكان تفرقها من اجمال المفضل
 نفسها ختيان حسنة نفس ذاتها وحسنة تفرقها من اجمال وبالحنسية
 الاولى تجوز العقل وجود تلك الهوية وعدمها وبالحنسية الثانية لا يجوز
 الغدما ما دامت هذه الحنسية هي بالاعتبار الاول منة وبالا اعتبار
 الثاني وجود ولما كانت اتمان الحنسيان من لعل العقل وفي الخارج
 الشيء واحد وهوية واحدة هي المصداق للوجودية فهي وجود وحقيقة نفس
 بالحنسية نفسية كحقيقة به المصداق قبل الوجود زائد في الاذمان
 فقط دون الاعمال وهذا التوجيه وجبه وقد ظهر لك من هذا القبل العالي ان
 الحق عينية الوجود الحقيقى كاذب البتة الشيخ قدس سره وكلام المشايخين انما
 يصح بالتأويل اليه فلا العقل وبعضهم قالوا المراد بزيادة الوجود في الاذمان
 زيادة المصدرى وكونه انزاعيا وذا لعيد فان الكلام في الوجود الحقيقى وبعضهم
 بنوا زيادة المصدرى على كون طرف عرصة الذين دعى باله راعا عليه
 ان شاء الله تعالى قال قدس سره وفيه بحث لان ما ذكره يدل على ان الموجود

والوجود لا يتجزأ ان اه انت لكلم قد علمت ان الكلام في الوجود الحقيقي
والاصح ان لا يكون له هوية في الخارج كما علمت كيف وهو مصداق الوجود
فلو لم يكن له هوية لما صح الحكم على شئ بالوجود فيه واذا كان له هوية وقد
ثبت ان لا يمكن له هوية مغايرة لهوية الموجود فلا بد ان يكون هناك
هوية واحدة هي بعينها هوية الموجود وهوية الوجود فقدم المطلوب
قال قدس سره ولو اتحد الوجود والسواد اه هذا يتلزم من كون الوجود
الحقيقي بما يصدق عليه المصدر في بطلان الحمل انما يبطل ان لا يكون هوية
الوجود وهوية السواد واحدة لغير المقصود قال قدس سره ولم يكن لا حرج في
كون الوجود اه هذا يتلزم لو كان كون الهويان واحدا بهما عند كل احد
وفيه نظر لانه اذا لم يكن للوجود هوية خارجة اه انت لا يذهب عليك
ان واقعية الانتراعيات ليست باعتبار الوجود الذي في كيف والفرق
حالته بان الاضاف للموجودات بالاوصاف الانتراعية مالا دخل فيه
لوجوداتها الدينية والكاره مكابرة بل يدار واقعية الانتراعيات
كون مناسبتها في وجودها الواقعي بحيث يصح انتراعها هذا النحو من الواقعية
وجود به ترتيب اثارها عليها فهذا النحو من الواقعية وجود لها بمقدور وجود
الوجود خارجي في ترتيب الاثار فعدم كون الوجود اهوية بالذات غير
بدهي الاستحالة ولا مبرر عليه ولا يلزم على ما في الوجود الذي ان لا يكون
الانتراعيات هوية اصلا في الواقع بل له هوية موجودة بوجود المناشئ
واما الفلاسفة فهم انهم يقولون بهذا لانه وان كانت من الموجودات التي

لكن الوجود الذي هو لغوي في الانصاف بالوجود ونحوه من الانواعيات فانهم
قال في الحاشية يلزم على ما ذكر المصنف ان يكون الاوصاف العقلية عين
موضوعاتها ولعل يلزم ذلك واما الزام الشئ قدس سره لكان محمولا على تلك
الذات سواء طاعة وقبوله لم يكن لاحد شك اه فالاول هو منك بالاطلاق
العرفي والمقام بالي عنه والثاني هو على تقدير الاتحاد بحسب المفهوم لا على
تقدير الاتحاد بحسب الصدق وانت قد عرفت بقدر كلام المصنف ولا يلزم عليه
كون الانواعيات ذاتية حتى يلزم وليس في الزامه قدس سره حمل الوجود
على الذات مع لطلانه نسكا بالاطلاق العرفي بل بمقدرة ضرورية عند المحقق
وبغيره هو ان الوجود وسائر المعاني المصدرية لا تحمل على موضوعاتها مطلقا
فانهم **قوله** لا يقال مراد المصنف اه هذا متوجه الي كلام الشئ قدس سره وتوجيه
المصنف رحمه الله تعالى بوجه آخر **قوله** والحق ما فرزنا مرارا اهل الحمل بالذات
عبارة عن كون مصداق اهل نفس الذات فالوجود الحقيقي الذي هو مصداق
الاحمل هو الوجود وهو بنية الوجود فهذا ما ذكره المصنف واحد في امال لانه انما
ان الوجود الذي هو مصداق الموجودية فرد لهذا المفهوم المصدري على ما هو المشهور
فبعد عن الوجود الحقيقي بما لصدق عليه الوجود فنذكر قال المصنف فصرح ابن
سينا في الشفاء انه من المعقولات الثانية قال صاله حسب الافق المنين ان
المعقولات الثانية حيث يجعل موضوع الحكم المنزانية النبي بكيال العلوم
لمست هي المعقولات الثانية رثما ليغل في حكمه باقيل الطنعية كما يقال
مثلا الوجود والسنة من العقولات الثانية وان الادبي لو حد اخص بحسب

المفهوم والصدق من الثانية فالمعقولات الثانية حيث لوخذ موضوع حكم
انهم ان هي المحولات والعوارض العقلية التي يكون مطابق احكام والمحكم
عنه في حملها على المفهومات وانتراعها منها هو لقرار المفهومات في الذهن
ونحو وجوده الذي ينبغي على ان القضايا المعقولة منها ذاتيات وهي كالوضع
والحل والكلية والمجرية وما اشبهها وكذلك المحولات اما خذوة من الهاد
ثم بعد تحقيق بعض ما يدرج فيها قال والمعقولات الثانية رتبها السجل في
حكمه بالبعد الطبعي حيث يقال مفهوم كذا من المعقولات الثانية ومفهوم
كذا ليس منها فانما لوخذ على وجه اعم مما لمونا هي العوارض الانتراعية التي
لا يحيل على باقي الاعميان على انها هو اذ من الذاتية ولا يجادي بها
امر عارض له كما في الصفات العينية ولا يجادي بها خصوص حال في الوجود
العينية كما في الاضافات والسلب التسرعنة عن الشيء بحال في وجوده
العينية ولا يكون غرضها معروضا من جهة انضمام من الطبعة كما في لوازم
وهي كالوجود والشيء والامكان والوجوب وكذا المثلية والوجود والشيء
والمكن والواجب وشاكلتها ولا تختلف شيئا فلوثة المعقولة والاولى
باختلاف ما اضيف اليه وما هو معقول ثا ان لا يكون حقيقته متا صلا في الال^{عنان}
بل يكون الحقيقته اما الال ان او الحيوان او الفلك ثم ينبثق منها الوجود
والشيء في لحاظ العقل ثم قال بعدئذ من الكلام ان المعقولات الثانية
بهذا الوجه العام لا يلزمها ان لا يقع الا في العقود الذنبية او ربما يكون مطابق
الحكم والمحكم عنه لها نفس الحقيقته المنفردة بما هي منفردة في نفسها لا بما هي

منفردة في نفسها لا بما هي معقولة وموجودة في الذين كما في مطلق الموجود ^{الشيء}
وان كان والوجوب وما استنبها وان كان طرف العروض هو الذين ^{فصير}
حقيقه كقولنا الانسان موجود او شئ او ممكن بالذات او واجب بالغير ومصدق
الحمل في الوجود والشئ نفس المتيه المنفردة من اجاعل وفي الممكن بالذات
المهيبة بما هي ليست منفردة بنفسها ولا لا منفردة وليست بذاتها ضرورية الوجود
ولا ضرورية الالاد وجود وفي الواجب بالغير من حيث انها مستندة الى الجاعل
وانما يكون المحكي عنه هو المهيبة المنفردة في الالاعيان بما هي منفردة فيه في لحاظ
العقل كما في الوجود في الالاعيان والشيء في الالاعيان والمكان الوجود العيني
ودرجة الوجود العيني وان لم يكن المهيبة العينية من حيث كونها في تحوّل وجود
العيني على وضع معين او نسبة خاصة بالقياس الى شئ اخر عنه كما يكون
في الفوقية والعيني ولذلك لم يكن العقود بها خارجية مقصداً الى الحمل فيها لحاظ
العقل نفس الحقيقه المنفردة من الجاعل او الحقيقه المنفردة في الالاعيان بما
هي بنفسها ليست منفردة ولا لا منفردة في الالاعيان وليست بذاتها ضرورية
الموجودية ولا لا ضرورية الموجود في الالاعيان او المهيبة المنفردة في الالاعيان
من حيث اقتضاها الجاعل والقضايا المعقودة بها ايضاً خصوصيات صادقة
بحسب محقق مصداقاتها والمعقولات الثانية بالمعنى الاول قسم من المعقولات
الثانية بهذا المعنى فقد درست ان المقضايا المعقودة بها لا تكون الا ذاتها
فاذن قد استبان لك ان المعقولات الثانية في اصطلاح علم ما قبل
الطبيعة متعقده بالعقود لصفتها الحقيقه والذاتية ودون الخارجية لانها حيث

تكون طرف الانصاف بخصوصه على المعنى المستلف فراه وان قولنا
الان ان موجود او ممكن بالذات يصدق حقيقته لا ذنبه وكذلك
قولنا زيد موجود او شيء في الاعمال او ممكن في وجوده الغيب يصدق
حقيقته لا ذنبه كما رجا نزع ولا خارجة كما رجا يحمل هذا الكلام بهذا الاطلاق
وكلمة صواب الاحكام يكون امثال زيد موجود في الخارج فحقيقته لا خارجة
كما سطر لك عن قريب ان شاء الله تعالى وقد ظهر لك ان الوجود
معقول ان بالمعنى الحكمي لا بالمعنى الميزاني فمصادره لا يكون بحاله
خارجية قائمه بالموجود او مفال بل يكون المصدق نفس نفس الموضوع او
له مصداق اصلا وهو باطل فوجب الاول في هويته الوجودية وهو الوجود
واحده لا ان ليس له هويته وانما يكون كذلك لو كان معقولا ثانيا بالمعنى
الميزاني في قد فتح ناسد المصهره وسقط ما قال الله قدس سره بقوله ولا يذهب
عليك ان هذا الكلام من ابن سينا اذ لم يعدم الفرق بين المعنيين المذكورين
للمعقول الثاني في دفع خلط كثير كما سطر لك ان شاء الله تعالى اعلم ان المعبر
في المقولات الثابتة امران اذ هو المعقول الثاني الميزاني فان كون الذين
طرف العروض وعدم كون الخارج طرفا له معتبر فيه وقد علمت ان الوجود
ونحوه ليست مقولات ثابتة ميرانية لكن المحسوسه بتعالين سبقه قد خلط و
غفل عن اختلاف الاصطلاحين وحسب ان المعقول الثاني له معنى واحد
وهذا معنى قوله من حيث انها في الذين اذ قال في المحاسن انظم
ان ينده الحشيه تفهيدية متعلقه بالمقولات الاولى او تعليلية متعلقه

يعرض وعلى كل تقدير لا تجلو الكلام عن مسامحة لان الاول يدل على كون
 الوجود الذهني قيد المعروض والثاني يدل على كونه بشرط العرض والادراك
 حذف هذه المحتسنة والاتقاء بقوله في الذهن كما دفع في بعض العبارات
 انتهى عدم اعتبار الشرطية في المعقول الثاني بهذا المعنى من خواص
 المحتسنة واداه المحقق الدواني به فقد صرح بالشرط الوجود الذهني في
 عروض المعقول الثاني **قوله** ويفرغ عليه ان لا يكون اذ هذا ايضا من
 خواص المعقول الثاني المستراني فانه يكون مصداقه نحو من التفرغ
 الذهني ولا يكون فردية ما دام معرض المعقول الثاني موجودا في الخارج
 قال في الحاشية وجه التفرغ ان المراد بان لا يكون اخرج طرف العرض
 ان لا يكون الانطباق والحمل اخرجي فيلزم ان لا يكون الفرد من حيث
 وهو فرد موجودا في الخارج وانت لا يذهب عليك ان غايته ما لزم
 لا يكون فردية بما هو مصداق الحمل على ما هو معقول بان له لاجل الحمل
 عليه موجودا في الخارج لا ان لا يكون فردية موجودا في الخارج اصلا فان
 مفهومه ما يجوز ان يكون معقولا انما بما باعتبار صدقه على شئ ولا يكون
 باعتبار صدقه على فرد اخر معقولا انما بما يكون هذا الفرد موجودا في الخارج
 نعم لو ثبت ما ادعي صاحب الافق المبين ان المفهوم الواحد لا يحلف
 بتاتوية المعقولية واولينا بالنسبة الي ما اضيف اليه لزم ان لا يكون
 فردية موجودا في الخارج اصلا لكن لم يبين بعد سريان انما ادعي محضه
 فافهم **قوله** وما يتوهم ان الوجود الواحدي فرد للوجود اذ قد اعرض

العلامة القوسية بان الوجود لما كان فردا في الخارج وعين ذات الباربي
جل مجده لم يصح كونه من المعقول الثاني في الفرض تحقيق في الخارج ما يطابقه وبجاءه فلا
يصح كونه معقولا ما قال المحقق الدوالي به مجيبا عن هذا الاول بالكاركون الوجود
معقولا ما قال المعقول الثاني السنف وهذا غير مرضي لان الفرق حكم ولا يظهر من
اطلاقاتهم مع ان الاشكال غير ساقط كما قال المحقق به ان الوجود معقول بان
عندهم مع تحقيق افراده ما بان كونه مفهوم من المعقولات الثانية لا ينافي
ان يكون له فرد موجود في الخارج بحمل عليه موافاة اذا كان ذلك المفهوم عارضا
في ضمن حصصه في العقل الاشياء فيكون باعتبار تلك الحصة من المعقولات
الثانية وباعتبار ذلك الفرد موجودا خارجيا وهذا المفهوم من حيث انه عارض
ليس بالطابق في الخارج وان كان له من جهة اخرى مطابقا له في العين
فهو معقول بان باعتبار حصصه العارضة للمباني في العقل ووجوده في
ضمن الفرد الفاعل بذاته ولا نسلم ان شرط المعقول الثاني ان لا يكون
وجوده في الخارج بجميع الاعتبارات بل شرط ان لا يكون موجودا فيه بالاعتبار
الذي هو به معقول بان كالحصص في مثالنا انتهى فقد ظهر لك بهذا الجواب ان
واحد يختلف بتأويله المعقولات واولها على خلاف ما عزم صاحب الافق المبرر
وقد استحال عدم صحة نفع المحقق به من قبل حتى يقوم البرهان على خلافه
وافراد مفهوم الوجود بحسب الحصة اه يعني ان افراد الكلاني والي له الوجود
وان كانت افراد الوجود لكن الوجود ليس وانما لها معنى من الافراد وهو
وحسب الحصة وهذا هو مخرج جواب اخر للنقص بالوجود بان له فردا عين الواجب

فان الوجود الذي هو عين الواجب وان سلم كونه فرد الوجود المطلق لكن الوجود
 المطلق ليس ذاتا له وفيه نظر ظاهر لا يعلى هذا الخارج لو ازم المهية بهذا الفيد اعني
 بعدم وجود فرد منه كما قد راعى من قبل فان الافراد الخفية للوازم المهية التي يند
 اللوازم ذاتيات لها ليس موجودة في الخارج واما النقص بما يدي اللوازم فهو
 وارد التنبيه لان افرادها مطلقا لا وجود لها اصلا . ليس في الخارج الا المهية
 ثم العقل يضرب من التحليل آه انظروا من هذا الجواب انه اراد بالانصاف خصوص الانضمام
 وظاهر ان الانضمام للوجود بحسب الخارج فان الخارج ليس فيه الا المهية والعقل
 يضرب من التحليل نزع معناه الوجود وبغيره وصغاله فيكون الانضمام في اعتبار
 العقل لكن يرد عليه ان النقص بجميع العوارض الانتراعية فان الخارج ليس فيه الا الفرد
 ثم العقل يضرب من التحليل نزع عنه العوارض الانتراعية ويصف المعروفين بها
 فيكون الانضمام في اعتبار العقل فقط فافهم قال المحقق الدواني رحمه الله تعالى
 في الوجودين شكالا كما مر البسلاشارة او لو شرط في الوجود الذي هو طرف
 الانصاف بقدمه على الانصاف فظهر ان الانصاف بالوجود الخارجي ليس بحسب
 الخارج لكن يلزم ان لا يكون الانصاف بالوجود في نفس الامر بحسب نفس
 الامر لعدم تقدم الشيء على نفسه وان كلفني بمجرد كونه منزعا من المهية الموجودة
 بذلك الوجود لزم ان يكون الانصاف بالوجود الخارجي بحسب الخارج فانه
 منزع من المهية الموجودة في الخارج فالوجه كما انما اليه ان يعترف به بعد كون
 الانصاف مستلزما للوجود ان يكون المهية في ذلك النحوس الوجود غير مخلوطة
 بذلك المعارض وظاهر ان المهية في الوجود الخارجي مخلوطة بالوجود الخارجي

وكذا في الوجود في نفس الامر مخلوط به نفس الامر كذلك في الوجود العقلاني
مخلوط به نفس الامر لكن العقل ان ياختار غير مخلوط به من العوارض فهو
في هذا الاعتبار معي عن جميع العوارض هي عن هذا الاعتبار هذا النحو من
الوجود طرف الاتصاف هو نحو من انحاء وجود المتيقن في نفس الامر وقال فيما
سبق بعبارة اخرى هي ان المعبر في طرف الاتصاف هو ان اعتبار الموصوف بحسب
ذلك الوجود عن الوصف والتمتية لا تعارض بحسب الوجود انما هي عن ذلك
الوجود بل بحسب الوجود في الذهن لكن بما عن الوجود في نفس الامر بحسب
الوجود في نفس الامر او للعقل ان يغير التميته بدون ملاحظة الوجود في وجود
التمتية في نفس الامر ممازجة بحسب هذا الوجود عن الوجود في نفس الامر والكا
غير ممازجة عنه بحسب من الوجود في نفس الامر ويمكن ان يحمل كلام المحقق على
ما افاد هذا المحقق وحينئذ لا نقض بالاوصاف الانشائية بحسب الخارج
فانه يمكن ان يؤخذ الموصوف في نحو الوجود انما هي معي عن تلك الاوصاف
ثم لمحقة الاوصاف فخرج عن خلاف الوجود لكن بردي على ذلك المحقق انه ان كان
المقصود انما اضطلع بالاتصاف على كون الموصوف في طرف الاتصاف معي
عن الصفة وممازجة عنه ثم لمحقة الصفة فلا كلام لنا في الاصطلاح بل المطلوب
منها ان الاتصاف الذي يحكي عنه بالفضية ويكون مصداقها في اي طرف
وهو المعقول الثاني ما يكون الاتصاف به في طرف الذهن والاصطلاح
لا معنى من معنى شيئا وان كان المقصود ان الاتصاف الذي يحكي عنه
في القضا يامر به هذا فلا سلم ذلك بل يقول ان الاتصاف الذي يحكي

عنه ويصدق به يكون مناط الاتحاد بين المحمول والموضوع هو كون الموضوع في ظرف
 بحيث ينضم اليه الصفة او يخرج عنه فلا شك ان المتيه والخارج بحيث لا يخرج
 الوجود عنه فيكون الاتصاف به خارجا بل نقول مصداق هو نفس فقر الموضوع
 بلا علة كما في القيوم الواجب جل مجده او لعله كما في الممكن وهذا التفريق مرغى
 وهو المصحح لا يخرج الوجود فافهم قال الخوانساري الاتصاف الواقعي بما كان عبارة
 عن ثبوت شيء بشي في الواقع كان لا بد ان يكون ذلك الاخر خاليا عن الشيء
 وهذا الخلو هو المعبر عنه بمرتب الاطلاق وهذا الاطلاق وان كان محسوبا على الفعل لكن
 لا بد ان يكون واقعا مطابقا لنفس الامر كيف وحكم العقل ثبوت امر لا مرفى الواقع
 ليس الا لانه مجده محار في الواقع متضا الى شيء اخر وذلك الاطلاق الواقعي
 وان كان بحسب الاختراع كان الثبوت ايضا بحسب الاختراع ثم قسم الاتصاف الى
 ثلثة اقسام منها ما كان الاتصاف متأخرا عن احد الوجودين او الوجودين
 معاد في هذا القسم يحقق في ظرف الوجود للموصوف لعدم وج لا شك ان طرف
 الاتصاف بحسب ذلك الطرف لان الاطلاق والعروض كليهما في ظرف الوجود
 ومنها ما يكون الاتصاف متقدما على الوجود كما للاتصاف بالصفات السابقة على
 الوجود فطرف هذا الاتصاف لا ينبغي ان يجعل طرف هذا الوجود فالالاتصاف
 بالوجوب مثلا بالنسبة الى الوجود الخارجي ليس طرفه الوجود الخارجي لان
 مرتبة الاطلاق والعروض كليهما متقدمة على ذلك العروض فليس الطرف الى
 مما لا ينبغي بل طرف الاتصاف هو نفس الامر لان مرتبة الاطلاق والعروض
 كليهما واقعي في نفس الامر فليس الطرف بهما ولا يسند في تقدم الموضوع في نفس الامر

لان فرعيه الانصاف غير مسلم ولو اوضح احد علي جعل طرف الانصاف الذين وبسمه
انصافا عقليا بنا علي ان الاطلاق والعروض فيه باعتبار العقل وان كان واقعا
ولامتناحته فيه بشرط ان لا يتوهم ان الانصاف في الواقع على اعتبار العقل
وبثوث الموصوف فيه او سئل لم له بنا وعلي فرعيه الانصاف لوجود الموصو
او سئل امره لان الانصاف حقيقه في نفس الامر وليس كونه عقليا الا بمعني
ان العقل بعينه مطابقا للواقع فالوجود الذي هو لازم الانصاف هو الوجود
الخارجي ولا حاجة الي الوجود الدنيوي ولو سمي هذا الانصاف خارجيا بنا
علي ان الوجود اللازم الانصاف وجود خارجي لم يكن بعيدا البصر ومباها لا
يكون الانصاف منفذا علي الوجود ولا متاخرا عنه كالا انصاف بالوجود
واما في رتبة فطرت الخلو والاطلاق هو الواقع وطرف العروض هو الوجود فا
زاعنا جانب الاطلاق جعلنا طرف الانصاف هو طرف الاطلاق كما فعله
المحقق الدواني رحمه الله تعالى فطرف الانصاف هو نفس الامر واذ راعنا
جانب العروض فطرف الانصاف هو هذا الوجود ولو اوضح مبنا ايضا علي
ان لسمى الانصاف مبنا بنا علي ما ذكر او جعل مثل هذه الصفات من المعقولات
الثانية لم يكن بعيدا عن رعاية الشرط المذكور ولو جعل الانصاف بالوجود الخارجي بحسب
الخارج بنا علي الاعتبار الاخر الذي ذكرنا الفاعل ان الوجود اللازم الانصاف وجود
خارجي ايضا لم يكن بعيدا ثم قال بعد تبين الكلام وما ذكرنا طهر لك ان كون شئ
طرف الانصاف ليس امر واقعا بل يرجع اخر الامر الي مجرد الاصطلاح بنا علي
استحسان عقليه وعرفه والامر فيه سبيل لعبا بالقياس ان جميع الانصافات الغير

المحرقة متخفة في الواقع وان لم يعبر عنه ولم يوجد سوى ما شرط بالوجود الذي كالمحمولة
 ونحوها وانما لا يتوقف على الوجود مطلقا بل سئلته والتوقف ان كان في حصول
 بعض المواد اعني وبذلك القابل الضيق في الانصاف كون الموصوف حاليه عن الصفه
 ثم لحوق الصفه كما فعل المحقق الداعي به لكن جعل طرف الانصاف كلها لنفس
 الامر وجعل ما في الاقوال في طرف الانصاف امر اصطلاحيا وانت لا تدر
 عليك انه ما زاد اراد بحلول الموصوف ان اراد ان الموصوف بحيث يسلب
 في حد صفه الوصف فهذا لان الارصاف الخارجيه كلها مسلوته عن
 مرتبه الذات لكن هذا اخلو يكون في الخارج الصيا في الوجود الخارجيه ودونها ان
 المنهية الموجودة وان كانت معروضة للوجود والوجوب لكن هذه الصفات بسبب
 ذاتيه لها في سلب في مرتبه الذات لان حاصل هذا السلب ان الصفات بسبب
 عنيا ولا خبر وكيف ولولم يصدق بسبب المنهية في ذاتها هذه الصفات خارجيه
 لصدقت لها الصيا اعني الايجابيات الخارجيه فيكون الصفات واثبات
 للمميزات منف واثبات المميزات الموجودة خالته عن هذه الصفات في الخارج
 بالجميع المذكور ولا شك في انها في الخارج بحيث يصح انفرادها وهو العوض
 فقد ثبت الانصاف في الخارج بديه تصعبه التوضيه خارجيه وكون الانصاف
 في نفس الامر لا ينافي هذا لان الخارج البصر من الخارج نفس الامر بل هو النحو الانم لها وان
 اراد بالخلو ان لا يعرض له الصفه فهذا باطل كيف ولو كان الخلو بهذا المعنى في نفس الامر
 لكان عروضا للصفه فيها اجتماع النقصين ثم الكلام في الانصاف الذي يربط
 مطا القبه الصفه الحالكه كما يظهر من قولهم كون امثال زيد موجودا في ذات علي كون الانصاف

مبدأ لا يجوز أن يقال في الذين وظاهرا ليس لا عرض الصفه باحد الوجهين اما بالانفصال
او بالانتراع وعلى هذا العرض للوجود ليس الا في الخارج لان النفي الخارجي صحيح
لما نزع الوجود الخارجي وباني الامور اصطلاح محض لا يعني من الحق شيئا ثم انهم
استدلوا على نفي عروض الوجود للوجود في الخارج وزادوا عليه ثارة بان بقاء
الصفه في الخارج يتوقف على وجود الموصوف وهذا لا يصح في الوجود ونحوه
وقد عرفت ان هذه الصفه ممنوعه وانما يستدعي البتوت الاستلزام فقط
وثاره بان الوجود ليس للمنبه من حيث هي مع قطع النظر عن الوجود والعدم
وهذه الحثية انما تعرض للمنبه في الفعل ودون الخارج فالوجود انما تعرض في الفعل
وذا ما استدلل به الشارح قدس سره في جوامع التبريد واعترض عليه العلامة
القوشجي بالنقص بالصفات الرايد في الخارج مثل السواد والبياض فانها عارضة
للموصوف من حيث هو مع قطع النظر عن السواد وبان المنبه من حيث هي
موجوده في الخارج فيعرض الوجود بها في الخارج وشبه المحقق الدوالي به اركان
الدليل بان الحثية الاطلاقية عن الصفه انما ثبت في مرتبة مقدمه على الصفه
وذا يمكن في السواد واحتمل فان احتمل مرتبة مقدمه ليس فيها السواد ومقابلته
فيكون الحثية الاطلاقية عارضة في هذه المرتبة في الخارج ولا يمكن عروض
الحثية الاطلاقية عن الوجود والعدم في الخارج في مرتبة مقدمه على الوجود
اذ لا مرتبة في الخارج مقدمه على الوجود وانت لا تدب عليك ان الحثية
الاطلاقية لا تنافي عروضها احد الاطلاق بالقياس اليه لان مرجع الحثية
الاطلاقية عدم احد الصفه مع وان كان الصفه عارضة بل هذه الحثية عبارة

عن نفس شي ليس فيه تعقيب هذه الحسنة ففروض هذه الحسنة بمعنى ان يكون عنوانا
ومعبر عنه انما هو نفس شي وهو موجود في الخارج فالعروض انما هو في الخارج وان
اريد التعقيب بهذه الحسنة فيكون الوجود عارضا لشي من هذه الحسنة ممنوع.
بل الوجود عارض لنفسي شي المعبر عنه بهذه الحسنة وقد بني الكلام على حلول
الموصوف عن الوجود وقد عرفت ما فيه ولقد وقع منها نوع من الاطباك
زلت فيه اقدام المهرة ثم حسنة كون الشي صورة اه لغني ان حسنة كون
الشي صورة انما هي باعتبار وجوده الذين وقايما به وليس وجودا فيها فان الوجود
الذين وجود في نفسه وذا وجودا بطي فلم يكن كلمة الصورة مشروطة بالوجود
الذهني انما المشروطة بالوجود الذهني وذا انما يتأني على ذهاب من يرى الكلانية عار
للصورة الذهنية ثم برر عليه ان هذا الوجود الرابطين وجود خارجي عند المحسنة
فتنصر الوجود الخارجي بشرط تعرض المعقول الثاني وذا الحسنة الا ان يقول
الذي ينافي اشتراط الوجود الخارجي عن الشاعر بما هي مشاعر قتال
مع ان في المعقول الثاني عدم شرطية الوجود الذهني آه قال في الحاشية بل النظر الصحيح
يحكم بان المعقول الثاني علمي فسمي الاول ان يكون الذين ظرفا لعروض فقط والثاني
ان يكون الوجود الذهني شرطا لعرضه ايضا والاول محبت عنه في علم بالبدن الطبيعية
كالوجود الشخصي والثاني محبت عنه في علم المنطق كالكلية والجزئية وسعي ان يعلم
ان القسم الذي يكون الوجود الذهني غير شرط يكون لغوا في الانصاف فان الوجود
الذهني له اعتباران اعتبارا في الذين واعتبارا في نفس الامر من دون اختراع
المخرج وان الفن ان يحقق هذا الاعتبار في ضمن الوجود الذهني والمعرض للمعقول

الثاني بهذا الاعتبار دون الاول واللازم الاشتراط بالوجود الذهني او النفس
به وبهذا العنبة الانصاف في نفس الامر فكيف يصح كون القضية المنقذة بذهنية
فانهم وبما قررنا ذلك ان الانصاف المهني بالوجود اذهني ان هذا طرف
الانصاف ما يمكن التعري فيه ولا يمكن التعري في الخارج ولا في الدين فان فيها
خالفا محضا به وانما التعري في الملاحظة فان للعقل ان يلاحظ المهني معرفة عن
الوجود ثم يعبر بمخلوطة بالوجود وانت قد عرفت ما فيه وعرفت ايضا انه متى لم يكن
الوجود الذهني شرطا لهذا الانصاف فقد صار هذا الانصاف محسب نفس الامر فيكون
ان طرف نفس الامر فانهم . وان القضايا المعقولة منها كلها ذهنيات لا يخفى
على المتصف ان القضية الدينية ما يكون الحكاية فيه عن امر ذهني والقضايا
المعقولة من الوجود والعدم والوجودي ليست حكاية عن امر ذهني فان مصداق
الوجود الخارجي تقرر المهني في الخارج نفسه او مع حسيته زائدة ومصداق
العدم الخارجي لطلانه فيه ومصداق الواجب تالك تقررته نفسه او بالاجل فيه
كلها حكاية عن التقرر الخارجي فيكون القضايا المعقولة منها خارجيات ثم
بعد النزول ان الوجود الذهني لما لم يكن شرطا في انصاف بهذه الامور كان
الانصاف بها في نفس الامر فيكون هذه القضايا حاكية عن انصاف الموجود
بالوجود ونحوه في نفس الامر فيكون حقيقات والحقيقات لا شرط فيها
الوجود الذهني ولا الخارجي بل الوجود في نفس الامر اعلم من ان يقيق في اي طرف
كان فيكون هذه الامور اذهنية في الخارج الظاهر فبطل كونه معقولا ما بالواجب الحكاية
خارجية فالحق اذن ان المحمول ان جعل وجودا مطلقا فالقضية حقيقيه وان

جعل وجودا خارجيا فالغضبة خارجة وان جعل وجودا ذاتيا فالغضبة ذاتية فافهم
والا نزل فانه منزلة فبذلك الوجه لا يدل عليه عدم دلالة الوجه ليس لانه يمنع
تساوي وجودي الواجب والممكن المحققين فانه بعد تسليم التساوي
فالمصدري والحقيقي يوافق في توجبه الدلائل وبذلك الغضبة جواب المصاهرة والنسبة
بينها نسبة مفهوم الشيء اه ليعني الوجود المصدر يصادق على الوجود الحقيقي صدقا
عرضيا فهو درجة من درجاته فيكون عنه به وبذلك هو الذي تقرر عليه رأي أكثر المحققين
ومنه ان الشرح المحقق قدس سره دظاهر عبارات الشيخ ابن الفخر يدل عليه بل لم يظهر
فيه فيما تقدم خلاف الا ان العلامة الفوشجي فرد الوجود المصدر على الكون مع ذلك
انكر ان يكون للوجود معنى سوى المصدر وحمله على الخلاف ثم من بلاءهم من
المحققين منهم المنحصره واقف الفوشجي في ان ليس للوجود فرد دحق ان المصدر
ليس مناط الوجودية بل بينها امر اخر هو الوجود الحقيقي وهو مصداق هذا المفهوم
المصدري - واما الثاني فهو علق الشيء اه قال في الحاشية ان هو وجود حقيقي
للممكن قائم بذاته وليس قايما بالممكن لا على وجه الانضمام ولا على وجه الانسراع
فلا بد في حصول الممكن من تعلق ذاته بذلك الوجود الحقيقي فتأمل النظر فله فيه الى
ما فيه من الاضطراب فانه قد صرح بان الوجود الحقيقي نفس القايمة بذاته وقد صرح بما
يكون متساويا لانسراع الوجود والمصدر في الوجود الحقيقي القايمة بذاته نفس
متساوية لانسراعه ثم صرح بان متساوية الانسراع التعلق وبذلك الغضبة ان يكون الوجود
الحقيقي هذا التعلق فلا بد من الاركان على مطنية الشارح في كلامه وبعد
الاشارة التي يرد التعلق صفه للممكن فيكون الوجود الحقيقي صفه له بل منزلة

يقال اسم ما شيب بالوجود الحقيقي لكن منشاؤه انشراح الموجودية بالانغلاق وهو
صفة للممكن فهو انشراحي او انضمامي فيلزم محذور الشقين وذلك
بالمفهوم لا يحل على بالغايرة قد ادعى منها شهادة الفطرة بعدم محمولية هذا
الصغى الانشراحي على بالغايرة الا استغاثا وبما سبق حيث استدال ان المحقق
قد كسره على عدم كون هوية الوجود متحدة مع هوية الموجودية يستدل الا بالغير
وهل هذا التناقض وبما لو انكشف لك ان الامراه في الحاشية علم
ان القول بان للوجود فردا غير الحقيقة هو عين في الواجب ذرايد في التملز
قول لا باعده والحبس والحقيق لان الكلي العرضي وما هو بالنسبة اليه
عرضي مختلفا حقيقه اذ لا يتصور الاتحاد بين المعارض والمعرض في الحقيقة
فالوجود بحسب الحقيقة ان كان هو المعارض فالفرد ليس وجودا حقيقه ولا يكون
ما هو وجود حقيقه عين الواجب ان كان عين المعرض فلا يكون للوجود معنى
واحد بل متعدد انتهى وانت لا يدري عليك ان الزام تعدد معاني الوجود ان
كان لان هذه الافراد مختلفة فلا يكون ما هو الوجود معنى واحدا فهذا الزام
انما يراد على من يقول بتعدد حقائق الوجودات الخاصة لا على من يقول بانها
يلزم ذلك ويقول الذي دل الذي دل الدليل وشهد البديته بانها شرارة انما هو هذا
الصغى الانشراحي لا ما هو وجود حقيقه ومن ادعى وحدته فعلنه البياض وان كان
الالزام لان معاني الوجود نصير متعددة قد يطلق على المصدرى وقد يطلق على
هذا الفرد فلا يخفى ما فيه فانه قد اعترف هو ان لفظ الوجود يدل به على ما معاني
كثيرة فلا خلف فيه قال المصهره بكون كل وجود مجردا لا يمتنى على ان معنى

واحد لا يختلف في افراده بالقيام بالموضوع وعدمه قال المصنف في الترمذي
عدمه في الواجب انه واجب الظاهر من غير منجذ لانهم معصود المحجب لان
فيه تسليم ان ليس في الواجب تعالى شيء يكون مناط الموجود فيه قابلية
بل نفس الذات بوجوب مناهة وان طالب بالفرق بين الواجب والممكن
فمن طالت البرهان على بنوت هذا الامر لا يفر المحجب فانه كان يصدر الروعي
من زعم الزيادة في الواجب لان في صدور انبئات الزيادة في الممكن فانه
في نظره متروك عنه الا ان يقال مقصوده الترمذي عدم الامر الثالث الذي
يدعي غيبته في الواجب بل يدعي ان الموجودية له تعالى بقيام الحق وعرضها
فلم يكن الذات ثمانية مراتب الوجود فتأمل قال رحمه الله تعالى فيكون الوجود
المقول بالتشكيك عارضا لا يصدق عليه من افراده آه هذا دليل من اثبت
للوجود افرادا غير المحض بغيره ان الوجود مقول بالتشكيك على الافراد
المقول بالتشكيك عرضي لما حثه فيكون الوجود عرضيا لافراده فله افراد غير
المحض فان الكللي يكون ذاتيا بالنسبة الى المحض وهذا انما يتم لو ثبت
اختلاف الوجود في الصدق على الوجودات بان يكون وجود الواجب
في كونه وجودا ادلي واقداما قويا بخلاف وجودات الكمالات في كونها
وجودا ادلي لقيم عليه ولبل ولا شهيد به بدية وان ادعي القوم البدية والذي
حكيم به البدية هو ان تحقق الوجود في الموجودات مختلف وذلك في المحض فيها
لعدم التشكيك هو الموجودية بالنسبة الى الوجودات نعم ان عدم جواز التشكيك
في المهيبة والذاتيات مقدمة لوضوح في الترمذي الموضع فخرى بيا ان يطر فيه وفي

ان الحق ما هو فنقول قد اختلف الاشراقيون والمثاليون في حوز التشكيك
في المثب والذاتي فقال الاشراقيون نعم وقال المثاليون لا وحصر النقاد
التشكيكي في اربعة التفاوت في التقدم والتأخر والادلوية وغير الادلوية
والشدة والضعف والزيادة والنقصان فسر الاول بالتقدم بالذات
المتناول للتقدم والتأخر بالعلية وبالطبع لسلالة النفس بالتقدم الزماني العارض
لاجراؤ الزمان بالذات ولا ينعكس كما سطر لك ان شاء الله تعالى واضمار الحق
الدواني رة في نفس الثالث كون فرد بحيث يصح انتزاع امثال الاخر بحيث
تدبى اعم العامة انه مؤلف منها ففعال الاول شديدا والاخر ضعيف ان
كان هذه الامثال غير متباينة في الوضع والاشارة ورايدنا ان كانت
متباينة في الوضع والاشارة وقد نفس يكون اثارا في فرد كثير من اثاره
فرد اخر وقد نفس يكون فرد منه فاما بقية والاخر فاما يحمل والمختار هو الاول
وفي البحث واما نفس الثاني فلم تعلم بعد وقد نفس البعض يكون الكلي في فرد مفضي
الذات وفي اخر غير مفضي الذات وهذا لا يتناول الاختلاف بالذاتية
والعرضية بان يكون الكلي ذاتيا لفرد وعرضا لفرد اخر والمحقق الذاتيا
ره صرح بانه من التشكيك بالادلوية وايضا قد خرج ما يكون في فرد بلا سبب وفي
اخر سبب كالوجود في الواجب والممكن مع انهم صرحوا بانه منه ولا يمكن تفسيره
بما عدا الثلاثة الباقية والاصار اخصر في هذه التقادرات عقليا مع انهم صرحوا بحلها
وكل ان نفسه بما يكون في فرد مفضي الغير فيكون غير ادلي وفي اخر غير مفضي
الغير فيكون ادلي سواء كان مفضي الذات او مثبت من دون انفسه والاشراقيون

فسروا الشدة بكمال المنة في بعض الافراد وذهاب الكمال قد يكون بحيث يكون انما
الشدة قد يكون بحيث يهيج النزاع امثال الاضعف وقد يكون بحيث يقوم بنفسه
فهذا الكمال ان المحقق في اجور سمي قوة وفي الكمال سمي زياده وفي اللطف سمي
شدة فقد اختلف الاسامي باختلاف المحل للاختلاف المنومات في النفس هاد الاخر
ان لفظة شدة بهذا التفسير الكون النزاع في امر واحد او قد سمي المحقق الدواني به سمي
منه علم تجويز الاقسام الباقية في الدواني قبل الباعث له على ذلك ضرورة كثرة انما
الحيوان في بعض الحيوانات وضرورة قيام فردا اجور بالذهن المحل وفي الخارج
لا في محل وفيه نامل بطرلك عند انامل الصادق ثم الخلاف انما دفع في التشكك
بالانحاء الاربعه فالاشير فيكون بخورونه في المبيات والذانيات والمشاو
يحبونه فيها كائن على الصدر الشيرازي وتحرير حريم النزاع انه بل مضيف المنة
والدواني في نحن من انحاء الوجود بالتقدم او الالوية على التفهيم في نحو اخر
من دون واسطة في العروض وهل يكمل المنة في نحو من الوجود من نفسها
في نحو على اخر من دون الضمان سمي داخل او عارض من دون واسطة
في العروض فالاشير فيقول قالوا نعم والمشاو قالوا لا لا قوي حج اتباع
المشايين ما ذره المحقق الدواني به فليست عليه فنقول قد استدل
ذلك المحقق على نفي الاولين باستواء نسبة الداني ما هو ذاني له ولا يتوجه
اليه النقص بالعارض لجواز كونه ادلي بالنسبة الي البعض بان يكون مقتضى
ذاته واقدم بان يكون التعاقب لا تصاف الاخرية ولا يجري مثل ذلك
في الدواني لطف والذانيات غير محبولة وطار هذا البيان لا يتوجب الاعلى تقدير

كون الاولوية معنى كونه مفضي الذات فالاولي ان يقال لجواز ان يكون
في البعض مفضي الغير دون البعض وهذا الجري في الذاتي نعم ثم الذاتي
ثم هذا الحكم منقوض لانهم قالوا الفصل والصورة متحدان بالذات وقالوا
الفصل بسيط فليزم بساط الصورة لان ذاتيات الشيء لا تختلف باختلاف
الاختلاف فالجواب صادق على الجسم صدق ذاتيا وعلى الصورة النوعية باختلاف
صدقها عرضيا فقد اختلف الذاتي بالثبوت فيكون صدقه على ما هو ذا
له اولى من صدقه على ما هو عرضي له والجواب ان المقصود ان الذاتي
لا يختلف فيما هو ذا له بالثبوت لانه لا يتخالف صدقه على ما هو ذا له
له صدقه على ما هو عرضي له ثم ان احسن صديق على اعماده بما هو عين على
النوع بما هو جبر وقد اختلف صدق الذاتي بالنفسية والجبرية وقد عد
هذا الاختلاف بهذا النوع من التشكيك الفهم والفرج على العالي على السافل
بواسطة حمله على المتوسط فيكون صدق العالي على المتوسط اقدم من صدقه
على السافل فقد اختلف صدق الذاتي بالتقدم والتأخر والجواب ان
المقصود ان الذاتي لا يختلف في افراد متمايزة في الوجود بحيث لا يكون احدهما
واخرا في الاخر فقد اندفع النقصان ثم البيان الذي اوردته هذا المحقق
لا يريد على دعوى البديهة وهي لا تسمع لي بحمل الخلاف خصوصا اذا كان المحام
منهم من ساطين الحكم والتبارك ولك ان مضي التشكيك بالافدنة في
الذاتيات بانه سحقيق لانك في سفيال القول ان شاء الله تعالى الموجود
متحاجة الى الجاعل في شيء حقيقيه او ففريسيه او من المحقق لدمك ان يمكن

يكون فرد من حقيقة على فرد اخر منه والمشاوون ايضا قايون حيث قالوا بعينه
 الدورات العقلية بعضها لبعض ولو بتوسط الارادات والتجملات وقد
 تحقق فيما سبق وتبين في تفصيل القول ان شاء الله تعالى ان الشخص ليس
 الا حقيقة المحاذرة في نحو من الوجود فاذا ان المنة شج حقيقيا على في نحو من
 الوجود لنفسها في نحو اخر منه ومصدق حمل المنة والذاتي ليس الا نفس
 الحقيقة المنفردة فتصدق المنة والذاتي على فرد على صدقها على فرد اخر
 من دون واسط في العروض وهذا ما اردناه وتبين ايضا ان بطلان
 المجموع لانه الذائبة على القول بالجعل البسيط في خفاء فافهم واستدل ذلك
 المحقق به على نفى الشدة والزيادة في المنة والذاتي بانه اما ان يشمل الشدة
 والرايد على امر ليس في الضعيف امر لا على الثاني لافرق بين الشدة والضعف
 والرايد والناقض وعلى الاول فذلك الامر اما داخل في حقيقة الشدة
 او الرايد فقد خالف الضعيف والناقض بالمنة فلا تشكيك واما عارض
 فالتشكيك في هذا العارض لافي الذاتي المفروض وهذا البيان لو لم يدل على نفى
 القسمين الاخيرين ايضا بان يقال المتقدم والاولي اما ان يشمل على امر ليس
 في المناخر وغير الاول على الثاني لافرق وعلى الاول فاما داخل في حقيقتهما
 فقد خالفهما بل بهما بالمنة او عارض فالتشكيك في هذا العارض لكن لما كان
 انقضاء هذين القسمين بدعيهما في زعم افرادهما ادعى فيها البديهة ثم انه اورد
 باختبار الشق الثاني من الترويد الثاني والمنع على لزوم خلاف الفرد
 يكون التشكيك في العارض لافي الذاتي واستد بانه يجوز ان يكون حقيقة

بهذا المعارض من المتيه والذاتي موجودة في فردا من حصه اخرى موجودة في
فردا اخر والامر الزايد وان كان خارجا عن قوام المتيه لكنه معبر في قوام الحصه ومثله
نبره على الشق الاول من الترتيب الثاني لان دخول هذا الامر في مهيئه الشد يد
الشد يد والضعف بالمهيئه لا يمنع شكله الخس او يجوز ان يكون حصه من موجوده
في المهيئه الشديه الشد من حصه اخرى موجوده في مهيئه اخر لكن قد وقع لهذا
المورد عقله عن تقرير الدليل على ما هو عليه فان حاصله هل يشمل الزايد الشد
على امر زايد يكون معرضا للشد ام لا على الثاني يكون معرضا للشد والضعف
امرا واحدا فلا فرق وعلى الاول هذا الامر اما داخل في حصه الشد فيكون الشد
والضعف حصيان واما عارض فيكون معرضا للشد هذا المعارض لا الله الى
المعرض ولا المتيه المفروضه وح لا توجه لذلك الا براد وكذا لا توجه لما اورده ان
يشمل على امر زايد داخل او عارض لكن يكون واسطه في البثوث وبثوث الشده
للمتيه الخس المفروضه التشكيك فيه ثم نفى على الدليل حل عوليف الدفع بانما خنار
الشد يد لم يشمل على امر زايد لا داخل ولا عارض ولا استحال في كون شيء واحد معرضا للشد
والضعف في انحاء الوجودات كما لا استحال في عدم شمالي النوع على امر زايد مع تمام
الاشخاص في انحاء الوجودات لعدم الفرق ممنوع فانهم ثم على الدليل تعرض بها
النقص بالمعارض بان يقول المعارض في الشد بانما مثل على امر زايد ليس
في الضعف لا على الثاني لا فرق وعلى الاول فاما داخل فقد اختلفا نوعا
او عارض فلم يمتي التشكيك في هذا المعارض بل صار في عارض المعارض الجواب
بانما خنار الشق الثاني وعدم الفرق ممنوع لان الصدق تابع للمصدق والمصدق

بشيء امر مغاير للصادق والصادق عنه وهو المبدأ ويجوز ان يكون المبدأ القائم
في الشد يدشد من القائم في الضعيف ويكون المبدأ ان مخالفتين بالمسند
لا يورث مخالفتها بالمسند بخلاف المتن فان المتن انما اشق من القدر المشترك
بين المبدأين القائمين وهذا لا يتصور في الذاتي فان المصدق في الذاتي ليس
امرا خارجا فلو لم يشتمل على امر زائد جاء عدم الفرق وهذا واضح وما قبل معنى المتن
معنى بسيط هو نفس المبدأ او امر مغاير وعلى التقديرين الكلام في الذاتي بان يقال
بدا الاختلاف اختلاف في نفس معنى المتن لزم التشكيك في ان كان اختلاف
في امر اخر فهو خلاف لفرض ساقط بطريق قوط بادي بما لم يأت فان معنى المتن بسيط
كان هو عين المبدأ او غيره او امر لك من الذات والصفة والنسبة او من نسبة
والصفة صدق على افرادها التي هو ذاتي لها غير مختلف لكن صدق على ما هو عرض
بالنسبة اليه تابع للمصدق الذي هو امر زائد على الصادق قبل المصدق اذا
اختلف يكون صدق المتن مختلفا قطعا من انكره انكر حكم الفقرة ثم هذا الجواب لا يعني من الحق
شياء فان المتن انما اشق انما اشق من المعنى الجنسي المشترك بين الشد يدشد الضعيف
وهو غير مختلف وهو غير مختلف والاختلاف انما جاء من الحصول فوجب ان يختلف
صدق المتن فيرفع التشكيك ما وما قبل انه كما ان نفس السواد يوجب صدق المتن
كذلك اختلافه يوجب اختلافه فليس شيء لان نفس السواد لا يختلف انما اختلف
فصوله التي هي عرضيات بالنسبة اليه فهذا الاختلاف لا يوجب اختلاف المتن
وبنده الامور المختلفة لمخافة في صدق المتن فلا يوجب اختلافه قطعا و
لقوة النقص انكر المحن في بعض تصانيفه كون الاختلاف بالشد والضعف

تشكيكاً بل جعله من موجبات التشكيك بالادلوية فان صدق الاسود على ما فيه
السواد انشديد ادلى من صدقه على ما فيه الضعيف وهذا لا يعنى من الحق شيئا
فان المبدء لا يقيم اذا لم يخلف وانما اخلف عوارضه التي هي فصولها واثبت
بالنسبة الى الانواع المندرجة وهي بلغة في المصدق فالمصدق لم يخلف اصلا
لا بالاشد ولا بالادلوية فلا يخلف الصادق قطعا من كون الدال والمنتبه
مختلفين فعلى ان يكون العارض مختلف الصدق اى اختلاف كان بالادلوية او غير ما فافهم
ثم انكار كون الاختلاف بالاشد تشكيكا ان كان انكار هذا الاختلاف في المقصود
راسا فهو مخالف للضرورة العقلية فان الضرورة قاضية بان صدق الاسود
مختلف بالاشد والضعف قطعا وان كان امرا اصطلاحيا بان دفع الاصطلاح
على ان هذا النحو من الاختلاف وان كان متحققا لكن لا يسمى تشكيكا فالاصطلاح
لا يعنى في دفع الاشكال قطعا فافهم واحسن التدبر ومما نلوا عليك الكنف خفيفة اكل
اذا تدبرت وجدت اتباع المشايخ من يخرج كالجباري في الصحاري ومباني
النفس بالزمان فانهم قالوا الزمان خفيفة القابلة متقدم بعض اجزائه على البعض بالاد
من غير وسط اصلا فنقول الخفيفة الزمانية ان استملت في المتقدم على امرين
في المتأخر فبدا الامر اداخل فيه فاختلف المتقدم والمتأخر حقيقة فلا يمكن الاتصال
بينهما واما عارض فيكون مناط التقدم والتأخر عارض الزمان لا الزمان والكلام
في هذا العارض كالكلام في الزمان وان لم يشتمل لم ينبغ بين المتقدم والمتأخر
فرق فلا وجه لا يكون هذا متقدما وذاك متأخرا قال المتحقق الدواني رحمه الله تعالى
كما ان الكلم المتصل متقدرا بحجمه ولا خفيفة له سوى امتداد جسم كذلك الزمان ^{متقدرا}

امكنه التي هي المقتضى والتجديد ولا حقيقته كسوى امتداد والتجديد والامتداد والمقتضى
 ان يصح فرض الاجزاء قبل تلك الاجزاء فيه هي التقديم والتأخر لان كل الامتداد اذا
 كان استمرارا لتفصيل مجزؤه بعض من ذلك التفصيل ولا معنى للتقدم والتأخر الا في
 ان من ذلك الامتداد واحد ان مفروضان فيه والكلام فيه في انه لم اخض
 هذا الجزء والحد بالتقدم والتأخر بالتأخر كالكلام في انه لم اخض هذا الجزء من المقدر
 بهذا الحد وهذا الحد بهذا الوضع المعين ولا شك في ان هذه الجزء لا يحصل بدون
 ذلك فحاصل السؤال انه لم كان هذا الحد انتهى وان لا يذهب عليك
 ان اجزاء الزمان ليست متوهمه مثل التقاء والمركبات الخيال بل لها خط
 من الواقع ينفذ ولو لم يكن لها واقع لزم ان يكون للتقدم والتأخر كميئات
 الاغوال واذا كان لها واقع فحاصل ما يرجع الي ان هو في كل جزء لا يحصل الا بالتقدم
 والتأخر والسؤال في الهونية باها لم كانت هذه الهونية هذه الهونية باطل فالحقيقة
 الزمانية في هونية المقتضى التقديم وفي اخرى المقتضى التأخر قلنا ان نقول مثله هذا
 هو ان الهونية السوادية لا يحصل الا بالاشد وهونية اخرى منه لا يحصل الا بالضعف
 والكلام في ان هذه الهونية لم صارت هذه الهونية باطل والهونية ليست متله على
 امر اريد انما هي يحصل المهنية في اتحاد الوجودات كما اعترف به هذا المحقق الفاضل
 فالحقيقة السوادية نصير في تخوم الوجود هونية بضعف بالاشد وهونية اخرى
 في تخوم هونية بضعف بالضعف من دون الاشتمال على امر اريد فافهم ومما انفقر
 بالاشتمال للحقيقة الواحدة فان الشخص عندهم ليس عبارة عن المهنية وامر اخر لم اخض
 في المهنية لا غير فنقول الشخص الواحد انما يعمل على السبب في الشخص الاخر فهذا

الزائد ان كان داخل الزم اختلاف حقيقي الشخصين وان كان عارضا فهو موقوفة
على هذا العارض والمعرض متقدم على هذا العارض بالوجود والهوية فيلزم ان يحصل
الشخص قبل ما به الشخصية وان لم يشمل على امر ايدلزم عدم الفرق بين شخصين
وان قبل ان المهنة وان لم يشمل على امر ايدلكن الفرق بينهما في احوال
الوجودات هو ما يتكبره تمايزة فمثله نقول بينهما المهنة وان لم يشمل على
امر ايدليس في الضعف لكن نصير ما يتمايزة بالشدة والضعف
في احوال الوجودات وبالحكمة ما يقولون في الامتياز بين الاشخاص نقول
مثله في الامتياز بين الشدة والضعف فانهم ربما النقض باختلاف الكلي للثمة
أما رد تعليلنا فنقول لا شك ان اثار الكلي الكثير قد تبرز في بعض الاشخاص
والقليل في بعض اخر على المهنة الكلية فان كان هذا الاختلاف تشكيكا فقد
يطل ما زعمتم من امتناعه وان لم يكن تشكيكا فنقول ان اشتمل الكلي الكثير
الاثار على امر ايدليس في القليل الاثارة فان كان داخل الزم اختلافا مما به الضعف
وان كان عارضا لزم ان يكون هذه الاثار لهذا العارض لا للكلي المفرد
وان لم يشمل على امر ايدلجاء عدم الفرق بين الكثير الاثار والقليل الاثار
ولا محض عن هذا النقض الا بان يقال بالاستعمال على امر عارض وتبرير
ان هذه الاثار اثار العوارض واما اثار المهنة والذاتي فغير مختلفة اصلا بالقليل
والكثرة وح لا حاجة الى اختراع الاختلاف بهذا النحوس التشكيك فانه
قد ظهر امتناعه ايضا فتأمل ومما النقض باختلاف المهنة في الوجودين الغيب
والعقلي بالنحو والمادية بنفسها من دون محل ان اشتملت على امر ايدليس

في القيام بالموضوع هو النفس او لقول المهية المادية ان شئت على السبيل في
 المجردة فهذا الامر ما دخل فقد اختلف يحصل في الذهن والحاصل في العين
 حقيقه او عارض فقد حدث المحلول او عدم المحلول بهذا العارض مع عدم حاجته
 ذاتية وقد اشترطوا في المحلول الحاجة الذاتية وان لم يشتمل على عدم الفرق
 فلما اذا جاءت في العقل محتاجة الى الموضوع ودون الخارج وفي الخارج محتاجة
 الى المادة ودون العقل وان قبل الاحتياج وعدم الاحتياج ان شاء من السبيل
 والسؤال بان هذه الهويه لم صارت هذه الهويه باطل لقول مثل هذا ما كما علمت
 فافهم ويسند الشيخ المقول على جواز التشكيك في المهية والذي بان الخطأ
 انما يريد على خط آخر بنفس الخطئه لا بامر آخر وكذا السواد السد لا يريد
 على آخر ضعيف الا بفسل السواديه فقد تحقق التشكيك في المهية بلا مرد
 واجاب المحقق الدواني رحمه الله تعالى عن الاول بان الخطأ لا يريد
 على نفس ما هو خط على آخر اصلا بل انما عرض له مقدار اضافي حدث الزيادة
 من قبله فان المقدار اذا فسل الى مقدار آخر متفبق هذا المقدار بانه زايه
 وذو ان نقص فاما نفس فلا يريد ولا ينقص ويظهر من كلام السيد الطوسي
 في تحريره للكتاب ان ليس فانه قال في صدر المقالة السادسة المقدار
 بغير تارة من حيث هو كميته في نفسه وتارة من حيث هو كميته بالقياس الى المقدار
 غيره من جهة فالتسوية هي كميته الاضافية قبل عليه لا يجب التشكيك لا يكون الكلي
 المشكك ما به التفاوت فيه لانه لا يصح التشكيك في شيء اصلا ولا في شيء
 كونه ما به التفاوت فلا ينبغي كون التفاوت لاجل اضافته عارضة كون المقدار

المعروض متشككا فانه قد وجد فيه الاختلاف وان كان لاجل الاضافة وهذا غير موجب
بعد تسليم كون النقائص لاجل الاضافة العارضة فان محصل الكلام ان المقدار
في نفسه لا يزيد ولا ينقص واذا اخذ مضافا الى مقدار اخر فخرج بصبح اضافة بالزيادة
فالزيادة حصة عارضة للمقدار الاضافي والمقدار الحقيقي بالمعروض فلا يصير المقدار
الحقيقي متشككا لان التشكك ما يكون معروضا بالذات بل واسطة في العود
ولا يثبت انه لا يصح التشكك في العارض فان معروض الاختلاف في المبدأ
اتقاهم لان المبدأ او الفاهم موجب بعود الاختلاف لصدق المشق لكن صدق المبني
يكون معروضا بالذات لا بالعرض فقابل ثم هذا الجواب مبني على شي لا نالاخبة اضافة
سوى مفهوم الزيادة خفي يكون معروضا بالذات بل المقدار الحقيقي معروض للزيادة
بالذات لكن ما كانت الزيادة اضافة لا تعقل عروضها الاضافة الى مقدار
اخر مثله ثم بعد التخل الاضافة معنى اعتباري لا يصح اضافة بالزيادة والنقص فانها من
العوارض التي لا تنصف بها الا الموجود العيني الا يرى انهم يستدلون على البطلان
بعد الموهوم المكاني بانه تنصف بالزيادة والنقصان ثم بعد التخل لو كان هذه
الاضافة معروضة للزيادة بالذات بصير حقيقة كنية والكلام في اضافة بالزيادة
والنقصان كاللحام في اضافة اصل المقدار بهما فافهم واجاب البعض ان المعروض
بالذات للزيادة والنقصان هذا المقدار والزيادة دخل في الانصاف بهادون
المهية المقدار نه خفي يلزم التشكك في المهية وانت لا ينبغي عليك ان
هذا القابل ان اراد ان الهندية الزائدة على هذا المقدار معروض لهما بالذات
فهو باطل لان الهونية ليست امر ازيد الموجود اذ ان اراد ان الهونية المنخفضة

من المقدار متصف فيسلم لكن الهوى ليس الالهية متفرقة في نحو من الوجود
فالهية نفسها معرضة لزيادة والتقص في احوال الوجودات وهو المدعى فانهم
واجابوا عن الثاني بان الشدة والضعف مختلفان حقيقا والشدة والضعف
نشأ من الفضول المتنوعة وهذا عيب ان يكون مكابرة بينه وان ثبت فيه
عليها بان الحركة الكيفية منخفضة وهي السدعي ان يكون فردا مدعى من الكيف منفضل
واحد من مبداء الحركة الى منتها منخفضة وهذا الفرد منجل الى اجزاء بعض
بعض والمتصل بالثمن من مختلفه الحقائق والمحقق الدوالي وهو شمر الدليل لاثبات
الاختلاف فتارة ثبت التجزى بان كل مرتبة من الشدة يندرج تحتها افراد كثيرة
مثلا رتبة في هذه المرتبة فتشبهها الى تلك الافراد كنسبة الانواع الى افرادها فلما
تلك في كون الانواع مختلفة كذلك في كون هذه المراتب انواعا وتارة
يسندل على الاختلاف النوعي بان افرضا سوادا في عانية الشدة ثم غرضا سوادا
اخر اوصونه على نسبة يكون اقرب الى البياض ثم مرتبة اخرى اضعف من الا
تلك النسبة ويكون اقرب الى البياض قربا با من الاول وهكذا حتى ينتهي الى
البياض الحق فنقول نسبة البياض الى المرتبة التي كنسبة المراتب السوداء بعضها
الى بعض فلو كانت مراتب السوداء متحدة بالنوع يكون المرتبة الاخيرة متحدة
مع البياض بالنوع وهذا البيان انما شبهه لولم يكن السواد وسائر الكيفيات
في الانقسام غير مشابهة وهو ممنوع بل التفتت في الكيفيات لانتهى الى حد كما
في الكميات وح لا نسلم ان نسبة مرتبة من السوداء وان كان اضعف الى البياض
نسبة مرتبة من السوداء الى مرتبة اخرى كيف كنسبة المراتب السوداء بعضها

بالاشمال

بالاشتمال والكان التحليل في الوهم وبذلك لا يتصور فيما بين البياض والسواد
وبالعكس وان ثبت فيه على عدم زووف النقصان في اللقيات الى حد
بالحرارة اللينة قال الفرد التدرجي من اللين ينقسم الى الاجزاء الغير الواقعة
في حد وكل مرتبة منها اضعف من مرتبة توفها واشد من مرتبة تحنها وبالعكس
فمراتب الشدة والضعف غير واقعة الى حد فافهم فقد ظهر ما لمونا عليك ان
الاشترافين مجزول كون المهيئة بنفسها زائدة في نحو من الوجود
من نفسها في نحو اخر منه كما انهم مجزول كون المهيئة بنفسها متحققة في احاد
الوجودات من دون زيادة شئ اخر ميسر بالتشخص والمشاوون الكو
او تلك ولا يطر الكارهم كون المهيئة متحققة في احاد الوجودات والفرد
بحكم قال الجامع بين العقول والمنقول ذو الجهاد الاكبر الذي يبلغ مبلغ
في نيل الحق المتبين الى علما وسيا قد كسره واذا قلنا ما اذاته ان حقيقه
شدة الصديق ان يصديق الكل على موضوع واحد باصداق كثيرة وبذا
لا يتصور في الدانيات قال تكثر الصديق انما يكون تكثر المصداق والمصداق
في الدانيات نفس ذات الموضوع فاذا كان المصداق منكرا يلزم التكثر
في الموضوع فلم يبق الصديق على شئ واحد وانما يتصور في العرضيات
قال المصداق متغاير للموضوع فيمكن التكثر في المصداق مع وحدة الموضوع
فيمكن وصف الشدة فيها ثم قال على هذا البصير النوع لفظيا لان الذي يقول
به الاشترافيون ان تحقق المهيئة بحيث يكون بنفسها شدة ممكن والمشاو
انما نقول تكثر صديق على موضوع واحد غير ممكن هذا حاصل الدليل ان الشدة

بل لا يتحمل علي امر ليس في الضعيف - بتكثر المصدق أم لا وعلى الثاني فلا فرق
 أو المصدق في كلا الصورتين غير متكرر فلا يمكن تكثر الصدق وعلى الأول فإن
 كان هذا الامر دخلا في الموضوع ولو في التوهم فقد تكرر الموضوع وإن كان عارضا
 فقد صار صادقا الصدق هذا العارض فلم ينبئ المصدق لنفس الذات فلم ينبئ الذاتي
 وإنما لان المصدق قد صار خارج الذات فلم ينبئ التشكيك في الذاتي وعلى
 هذا لا نقض بالعارض واعلم أنه إذا وجد المنة أو الذاتي في فرد على وجه الشدة
 فقد صار مصححا للنزاع أفراد كثيرة ضعاف فالمنة في الفرد وقد وجدت
 بوجودات متكررة فهذا الفرد ما الصدق عليه المنة باصداق حسب كثر وجودات
 المنة في الصدق فقد تكرر الصدق في التوهم على موضوع واحد فتكرر الصدق
 على موضوع لازم لوجود المنة على وصف الشدة في الفرد وانما تكرر الصدق
 على موضوع انما يكون أو الم لم يصح وجود المنة في فرد على وجه الشدة في لا وجه
 لجعل النزاع تقطبا فالاشتراقيون حسب جواز وجود المنة والذاتي
 مختلفا بالشدة في انحاء الوجودات فعلمهم ان يجوز اصداف المنة على
 الفرد الشديد باصداق كثيرة والمثا أول لا الكثرة المصدق المنة
 والذاتي على موضوع واحد باصداق كثيرة فعلمهم ان لا يجوز اوجود المنة
 مختلفة بالشدة والضعف في الهويات الموجودة فالنزع نزاع مقوي
 على اي وجه اخذوا القرع ان مثلا زمان هذا وقد ظهر لك ان تدبر ان
 الحق ما ذهب اليه الاشتراقيون فاخفظ **و** والوجود انما يقبل التشكيك
 انه الوجود لا يكون شديدا من وجود اخر لا لك قد علمت ان ليس الوجود

امرا يحصل من قيامه الموجود ببل الوجود بنية الشيء ولا تقبل التلبس والوحدة
الابتكارية ذات الموضوع ووحدة فلو صح من وجود شيء انزع اشكال وجود اخر فثبت الوجود
ان كان وجود هذا الشيء فليس وجود اخر مثل له وان كان وجود شيء اخر فلا يصح
انزعاعه من هذا الشيء الا ان يتبرع ذلك الشيء الاخر من هذا الشيء في لم يستد الوجود
بل انما استدل المنهية واستدل الوجود بالعرض فتدبر وحسن التدبر واعلم ان
هذا البيان موقوف على ان الشدة انزع اشكال اخر منه وان كان عبارة
عن كمال الشيء فلا يتم هذا المنهج من البيان ولبينة موضع اخر ولعلم البصائر
الاستدلال بمعنى حركة الموجود في الموجود على قياس الحركة الواقعة في
الكيف باطل ايضا كما قالوا لان الحركة تستدعي ان يكون لها موضوع في
من ابتداء الحركة الى انتهائها وهو اراد عليه افراد مافيه الحركة بحيث يكون
في كل ان من زمان الحركة فرد مافيه الحركة لم يكن ذلك الفرد في ان
ولا بعده ولا يمكن هذا في الوجود فان الوجود في الا ان الثاني اما هو الوجود
في الا ان الاول ان كان ذات الموجود واحدا اما ان يكون الذات
الموجودة بالوجود السابق غير الموجودة بالوجود اللاحق وهذا لما علمت ان
الوجود ليس وراا الموجود بنية امرا اخر رايد على الذات بتعدد من
دون تعدد المضاف اليه واستدل المحقق الدواني به بان المنحركات حال
الحركة لا تصف بفرد من افراد مافيه الحركة وانما له النوسط من تلك
الافراد ولا افراد بسبب الا بالقوة فلو كان في الوجود حركة لزم ان يكون
الذات المنحركة موصوفة بفرد من الوجود حال الحركة فلا يكون المنحركات

انتهاء الحركة ولا بد للحركة من كمال الموضوع وبهذا البطل وقوع الحركة في الجوهر
 في ان المتحرك بل مصف بافراد المقول كلام طويل قد وقع الاطباء في حاشية
 الجديدة على شرح التجر يد ووقع مشاجرة طويلة بينه وبين معاصره من مشايخ
 الاطلاع عليه فلبطالع الجديد بين لها واحتج انه لا بد للحركة في المقول من الصف
 المتحرك بالغير والزمان في الوجود في زمان الحركة على سبيل الاطباء عليه
 بحيث يكون كل جزء من اجزاء الزمان جزء من هذا الفرد وفي كل ان من اقسام
 زمان الحركة على جزء من هذا الفرد وفي الافراد الالمنية فلا يلزم انتهاء الموضوع
 لان في تمام الزمان مصف بغير زمني من الوجود وفي العاض ذلك الزمان
 بافراد زمنية صغيرة من الاول حاصل في ضمه وفي كل ان بافراد زمنية من
 الوجود غائبة في الباب ان هذه الافراد انزعجت ولا يصرفه فان موجودية نسبي لا ينفق
 حصول الوجود على وجه الانضمام بل ينفق في الانزعاج فتدبر واعلم ان الالمنية محظوظ
 بتوارد الافراد الشخصية وتعاينها ضرورة ولا خلاف في وجودها في الالمنية
 الفارة في مجموع الزمان بحيث يكون منطقيا بعضه على بعض الزمان لكن
 بل يجوز ان يوجد بعضها في ضمن فرد زمني تدريجي الوجود بحيث يكون الالهونية
 في مجموع الزمان منطقيا عليه والالهونية احصاة في كل بعض من الزمان منطقيا
 على بعض منه والالهونية احصاة منه في كل ان موجودا فيه والخصف منخبط في مجموع
 الزمان وفي العاضه وفي اناته هذه الالهويات ويكون هذه الخصف منخضه في هذه
 الالهويات الحاصلة ولا يوجد في غير ذلك ويكون تلك الخصف لا ينفق في الفرار ولا عده
 بل يكون في بد الفاعل المختار ويمكن ان يحصل في الالمنية هونية فارة وفي الزمان هونية

غير قارة ولطال ان وجود الحفيفة على هذا الوجه بما ليس ضروريا ولا مبررا عليه وانقال
بذه الحفيفة في هذه الهويات مع بقاها ونجد كل هوية منها في كل ان اوزيان ان
ثبتت بحركة الحفيفة في اشخاصها وبقاها لوجود الانقال التدرجي مع احقا
وجودها الالهية وان ثبت لم سمي حركة لعدم بقاها والموضوع بالهوية لكن الكلام
في ان التجدد بهذا الوجه ممكن بل دافع ام لا فان قلت هذا سفسط فاننا علم
انا هو الذي قد كنا في الزمان السابق كيف ولو كنا مختلفين لانقلب علوسا
وصفا منا والشرام هذا سفسط قلت المثارلية بانها هو الحفيفة المحفوظة في ضمن
بذه الهويات لانه الهويات والحفيفة هي العامة والقادرة ولا شك في
بقاها فلذا احكم بانا الذي كنا تعلم وتقدر من قبل نحن الذي الان وكما ان ذواتنا
تتدرج في الهويات كذلك صفاتنا تتدرج في هوياتها ولا سفسط فيه واما حكمنا
بان هذه الهوية تملك فمن اللبس من الخلق الجديد كيف وانا احكم بان ابدانا التي
الان هي الابدان التي من قبل مع تبدل كثير من اجزاء ابداننا فلما لا غير بحكم عقولنا
بهذا الكذا لا غير بحكم عقولنا بذلك وهذا هو القول بنجد الامثال الذي عليه تقوم
الكرام الدين لهم عند ربهم منزلة عظمى ومرتب رفيع قد بانوا عند الله سبحانه فاذا فهم
العلوم الحقة التي بها توارث عقولهم وسقاهاهم من زلال رحمة ما ردت قلوبهم
هم خلفاء الرحمن على ارض الحفيفة وافاضوا الفيوضات على الخليفة رضوان
الله تعالى عليهم كافة اجمعين ولونامي جوارهم امين قال قد كسر سره واقول اذا
كانت الوجودات متجانسة المتجانين ان يقال لعل مقصود المجيب الحفيفة وجودها
جل مجده مخالف الحفيفة وجود الملكن فان وجود الواجب تعالى قائم بذاته هو ذات

الواجب تعالى وبوجوده من دون عرض حصه من الوجود له وجوب الكمالات
 حصص الوجود المطلق بها موجود بها وليس فيها فردا من الوجود سوى الحصص
 فالحكم يلزم في الممكن التزاما من ثلث غير الحصة والوجود المطلق وكذا لم يلزم كون
 الحصة زيادة عليه بعد ما وانما هناك فرد من الوجود هو عين تعالى وبهذا افرق
 بين الجواب عن جواب ذلك الفاصل فالحال في ذلك ما سلت قال قدس سره والصواب ان يقال
 ان نفس الواجب الذاتي بالاستغناء اه فيه اشارة الى ان جواب المصبره وغير صحيح فانه
 بان الواجب عين الذات لكن الذي هو عين الذات مصداق ذلك المفهوم واما مفهوم
 فهو معنى اضافي قطعا وهذا المعنى ليس بين ذات الواجب تعالى ووجوده فلا يبرهن
 زياده وجوده وح لا يرفع الجواب هذا والتحقيق ان الواجب جهة القضية بلا حطة البتة
 وليس في الواجب تعالى امر موجود يكون هو الواجب وانما يحكي عن نفس
 في الواجب تعالى امر موجود يكون هو الواجب وانما يحكي عن نفس الذات
 التي هي وجود تحت موجود بنفسه فلما اضطر في الحكاية للضرورة العقدية الى
 جعل الوجود محمولا كذلك اضطر الى جعل الواجب جهة للعقد فان اريد بالوجوب
 جهة القضية فهو لا يعنى الا معايرة مفهوم الوجود المجعول محمولا في القضية ولا
 يلزم منه زيادة الوجود في المصداق وان اريد بالوجوب الذي في المصداق
 فهو نفس الذات وليس اضافية وان اريد معناه المصدرى المنفصل استقلاله فهو
 تلك الجهة ملحوظة بلحاظ منفصل لا يستدعي زيادة الوجود في المصداق فافهم قال
 قدس سره وانفسر بانقضاء الذات للوجود اه ولا بعد ان يراد بانقضاء الذات
 سلب انقضاء الغير اعلم من ان يكون بانقضاء الذات او لا لا لا يقال الوجود

انقضاء الذات الوجود الذي ياب الوجودية آه انت لا يدب عليك ان
انقضاء الذات الوجود الذي ياب الوجودية غير صحيح والانقضاء الذات الوجود
عليه ياب الوجودية والحق ان الواجب ما كان وجوده ضروريا بالانقضاء الغير
فالوجود الخاص الذي ياب الوجودية نفسه وثبت الوجود المطلق ضروري
اما بانقضاء الذات عليا فهو المشهور او لا بالانقضاء عليا فهو التحقيق فان
الامر الخارج اذا كان مصداقه نفس الذات لا يحتاج الى انقضاء ومقتضى انقضاء
الوجود المطلق من الامور اللازمة علي المشهور في رسمه ولا ضير فيه وليس
المقصود ان مناط الواجبه هذا الانقضاء فافهم لانا نقول الواجب بالانقضاء
انه قد علمت ان ليس مناط الواجبه انقضاء الوجود المطلق بل ما يكون موجوده
بنفسه من غير انقضاء اصلا والوجود المطلق ليس مناط الوجودية **اصلا** **قوله**
والا يلزم ان يكون الزمان وعيونه هذا عجيب جدا فان الزمان لا يقتضي شيئا
من الوجود الخاص ولا الوجود المطلق نعم يمنع عليه عدم الخاص علي راي الفلاسفه
والا يلزم منه وجوب الوجود الخاص فان نقص عدم الخاص سلب عدم الخاص
وهذا قد يكون بالوجود الخاص وقد يكون بعدم المطلق وقد بوجه بان المراد
بعد حصول الوجود الوجود ضروري ونصفه ذاته عدم طرانا عدم عليه وهذا الوجه
سعي ان يقال فيه ومن يصلح العطارا انفسه الذي فان الكلام في انقضاء الذات
الموجود لا في انقضاء البقاء مع ان الوجود والبقاء بعد عرض الوجود ايضا غير ضروري
ولا مقتضى الذات **قوله** العموم والخصوص من عوارض الصور الذهنيه اه هذا
الاجواب غير متوجه فانه قد سلم فيما سبق العموم والخصوص واجاب بان كل خصوص

بالتعاكس

الوجود الخاص ثم ان حاصل السؤال الاول ان يمكن ان يكون له وجوده واولي الثاني
مقدم على ما يمكن ان يعرض له الخصوص واولي الثالث ان يكون له وجوده واولي
انه لا يمكن ان يقدم الوجود الخاص لكونه ذات الواجب تعالى فاجواب ان الخصوص
والعموم من عوارض الصور العقلية غير متوجه لانهما ان كانا من عوارض الصور
العقلية فالمفهوم الذي من شأنه عرض العموم لصورته العقلية متقدم على ما
شأنه ان تعرض لصورته العقلية الخصوص والحق ان الجواب بالتعاكس غير صحيح
وانما اجواب ما اشار اليه بقوله مع ان العام ليس مقدما بل العام الذي ان
بل التحقيق ان الواجب تعالى هو الوجود المتكافؤ له حاصل هذا الجواب هو
المصدر وقد عرفت ما فيه مع دفعه فذكر ذلك ان نقول وجودات
الممكن اه حاصله ان وجودات الممكن ان كانت افراد غير المحض فهو بطر
وان كان محضا فافضا للوجود المطلق غير صحيح فلا يرد ما في الشرح بقوله فان
قلت والنظر ان هذا الجواب غير متجه فان السؤال كان السؤال كان على تقدير ان
يكون وجودات الممكن افراد غير المحض كما يصح عنه كلام الشرح المحقق قدس
سره فانكار الافراد لا يكون جوابا ثم ما الزام من الاستحالة على تقدير كون الوجود
افرادا من موجودين غير ظاهر الاستحالة فان المقابل بالافراد نقول بوجود
ذات مصدرها للوجودية وجودا حقيقيا فتأمل قوله فانه اذا كان المراد منه
امضاء الذات كونه موجودا على هذا لا بد من التعريف في لفظ الامضاء بمعنى
سلب امضاء الغير لان الشيء لا يعضي موجودا في نفسها مع ان هذا الفرد من
الوجود مصدرها للوجودية فلا يحتاج بعد لقرره اني المفضي وقرره بنفسه لكونه

واجبا بالذات

واجبا بالذات او يقال المراد بكونه موجودا عرض الوجود المصدرى المتأخر
عن التفرد والموجودية بمعنى كونه مبداءا لا مآرا وهذا المفهوم لا استحالة في
انقضاء الذات اياه كما قدرت اليه الاشارة ثم لك ان نحل كلام الشارح
المحقق قدس سره عليه في نفسه الوجوب وان كان بعض عبارات حاشيته
التجريد يالبي عنه بحسب الظن وعلى هذا فحاصل السؤال المصدر بقوله فان قلت
ان الوجودات العارضة للممكنات مصداقات للموجودية فقد انقضت
الموجودية وحاصل الجواب المصدر بقوله قلت المراد بالانقضاء ما يكون
ثامنا بحيث يكون تفرده لا محضى اخر فانه اذا كان تفرر الوجودات من
المفوضى المتأخر فالموجودية انهم بانقضاءه لان التناقض في المصدر اق
يوجب التناقض في الصادق قال الشارح التجريد يوضح انقضاء الوجود
بعرض الوجود المطلق استغنى لزم الموجودية بوجوده فان قيل ان الوجود
اخاص ذاته تعالى ووجوده هو المطلق فذاته التي هي الوجود اخاص موجود
مطلق قبل فعلي هذا صار الوجود الذي به الموجودية رايد او بصير الواجب لعالمي
ذاتية وجوده غايته ما في الباب ان المنهية فرد الوجود وهذا ايضا لفضي العجب
قال موجودية ذات البارى عز وجل بالوجود اخاص الذي هو نفس ذاته
اما الوجود المطلق مفهوم متشعب بعد صيرورته في عالم الواقع كما ان زيد
نفس ذاته لا يعرض مبدءا او يتم العقل يبرج عنه الانبثاق المصدرية
ولا يكون زيد الا ان باب التبيين ان انبثاقه هو نفس ذاته وان انبثاقه
متشعب عن ذاته كذا انبعاث الذات موجودة بنفسها والمفهوم المصدرى

نبرعه العقل والفضيلة وانه تعالى فافهم **قوله** لان الصحيح من حيث هو صحيح لازم اه
يعني ان نفس مفهوم الصحيح من اللوازم فيكون احض من اللازم لطبيعته وباعتبار صفته
على الافراد اعلم لان كل ما هو فرد ولازم فرد للصحيح حتى ان مفهوم الصحيح بما انه فرد
لازم فرد للصحيح الفيد والاستحالة لتعابير الجته **قوله** ثم لاحظ ان هذه المقدمة
ماخوذة في الوجه الاول اه دفع لما عيسى ان يتوهم ان هذه المقدمة ماخوذة في
الدليلين الاولين كما انها ماخوذة في هذا الدليل فلم صار هذا الدليل الزاميا
دون الاولين ونفرض الجواب ان هذه المقدمة وان اخذت الا انه لم يؤخذ
بما انه مسلم الفلاسفة وانما اخذت بما انها صادقة في نفس الامر والمقدمة
الواحدة ان اخذت في الدليل من جهة التسليم كان الدليل الزاميا وان
اخذت من جهة الصدق كان برهنا فافهم المقصد الرابع في الوجود الذي
والثاني اثبات ان لا بد في الاشياء الغائبة عنا اه اعلم ان للفلاسفة
بينها دعوى ان الادبي ان الاشياء الغائبة عنا هي ما سوى النفس وصفاتها
الا انهما منه حاصلة عند الادراك المتكلمون يوردون على كل الدعوى والدلائل
المذكورة ان غنت فاما تدل على الدعوى الاولى دون الثانية وليس النزاع
في مفهوم العلم المصدرى والاكشاف فانه ليس في شيء بل النزاع انما هو
في مبدء الاكشاف ومصادق العالمية فقد اختلفوا فيه اختلفا فاعطيا
فدريش انهما الما تريد به قدس اسرارهم ولم يعلم فيه منازع من المتكلمين
ان العلم حاله قائمه بالمحرك ذات اضافته فكيف بهذه الحالة المعلوم
الذي يتعلق به هذه الحالة وبغير ادعائها بالحالة الاجلانية فالواحدة الحالة لو قامت بالحداد

المقصد الرابع

كانت عالمة ويطهر ميل الامام رة في شرح الاشارات الى انه اضافته بين العالم
والمعلوم ورجع عنه الطبع السليم والذين المستقيم كيف الاضافة معنى انزاعي
واذا انراجع الى الوجود ان لا يجد ان يخرج من نفوسنا اضافة الا مفهوم الا
عند مدحوة ثم ان هذه الاضافة لا بد لها من مصداق موجود الكلام فيه و
الفلاسفة الى ان العلم الصورة الحاصلة من العلوم قال الامام الرزاري رة
في شرح الاشارات القول يكون الصورة علما باطل سواء كان القول بالوجود
الذي يقيقا او باطلا لان الادراك لو كان يحصل المعلوم عند العالم كان
احسب انقاسم به السواد علما به فان قبل الادراك حصول الصورة للمدرك او قبل
الادراك او المجرى قال بما كاره الادراك حصول الصورة صار احاصل الادراك
احاصل الصورة عند من حصل له الصورة او عند من هو قابل للصورة وذا غير
محصل وغير مفقيد واما الثالث عن الجواب فنقول الادراك انفس المعلوم
احاصل او موقوف على شرط زائد على الاول يلزم كون احسب عالما بالسواد
بالضرورة لان العالم من قام به العلم وعلي التالي لم يكن حصول انفس المعلوم
علما بل اجتاح في كونه علما الى انزاري ايد اجاب عنه النصير الطولي الادراك
وجود المعلوم للعالم وجود اطلبيا لا كوجود السواد للجم فم يلزم محذور
لا يذنب عليك ان الادراك عندهم عبارة عن حصول المعلوم مطلقا
ولا بشرط فيه الوجود الظلي الا ترى انهم قالوا انفس عالما بنفسها محصور
نفسها لا يحصل صورة وكذا اصفاتها فانها في الموجود بالوجود الاصل في الحاضر
الفي علم وسموه علما حضور ما ورموا ان هذا النسخ من العلم اقوى من الاشارة

بالوجود الظاهري غير معقول فيلزم كون عالمنا بالسواد بل الحق في الجواب ان يقال
 ليس الكلام في المفهوم المصدرى انما الكلام في مصداقه ومطابق حمله فالوجود
 التي ثبت له مفهوم العالمية والاكثاف لا بد فيه من مبداء الاكثاف
 ومطابق حمله فالفلاسفة يدعون ان مطابق المحل هو الصورة الحاصلة من
 الشيء عند الإدراك وقابل الادراك وهذا مطابق زايد فيها سوى علم الباري
 تعالى عنده متفقهم لان العلم بآك موجود دائما فليكن ان يقال مصداقه نفس
 وانه بخلاف غيره من الموجود فان العلم قد ثبت وقد لا ثبت فليكن ان يكون
 المصداق امر از ايد لكن لما اثنوا الوجود الذهني عند الادراك حكموا بان
 المطابق للعالمية حصول الصورة القائمة بالموجودات التي يصلح لان يتكيف
 الاشياء عنده علم ومطابق العالمية فلم يلزم عالمية جسم بالسواد ولم يكن
 قولهم العلم الصورة الحاصلة عند الإدراك او القابل الادراك بمنزلة القول
 بان العلم الصورة الحاصلة من حصول الصورة عنده اذ من هو قابل حصول
 الصورة وقوله الادراك اما حصول الصورة اه ان اراد بالادراك معناه
 المصدرى فمخارانه ليس حصول الصورة ولم يكن الكلام فيه بل في مطابق
 حمله وان اراد بها المطابق ومبداء الاكثاف فمخارانه نفس المعلوم لكن
 لا مطلقا بل اذ كان قابلا من يصلح الاكثاف عنده ولا مخذوف فيه فقابل
 ثم القول بكون الصورة علما مشكلا فانه يرد عليه شكالات غيره الاندفاع
 وقد ذكره المحققين اذ الامر كما استطلع عليه ان الله تعالى ثم من المشايخ
 من زعم ان حصول صورة المعلوم للعالم غير كاف الادراك بل لا بد من اتحاد

العقل بها قال الشيخ في الاشارات وكان لهم رجل يعرف بغرور يوس
عمل في اتحاد العقل والمعقول كذا ينبغي عليه المشاؤون وهو خشف كله وهم
يعلمون من انفسهم انهم لا يقوونه ولا فرغور يوس نفس وقد ناقضه رجل
من اهل زمانه وناقض هو ذلك المناقض بما هو اسقط من الاول الخشف
الارادوا وقال في كتاب المبدء او المعاد في تفسير كلامهم على ما نقله شاح
التلويحات بما حاصله ان العقل بالقوة اذا حصل له صورة محردة عن
امادة والعوارض صيرته عقلا بالفعل لا بد ان يكون منفصلا عنه انفصال
امادة عن الصورة والانسلس الصور بذات اجبال والنفصيل ان العقل
بالفعل اما بعينه العقل بالقوة واما الصورة وان المجموع لا جابر ان العقل
بالقوة بعينه العقل بالفعل لانه ان لم تعقل امر لم يخرج الى الفعل وان عقل
فلا بد ان يكون هذه الصورة معقولة او لا ثم يكون له الادراك فاما ان
يحتاج في تعقلها الى صورة اخرى تسلسل واما ان يكون بنفسه تعقله الاشياء
على الاطلاق فليزم ان يكون امادة العلنية والعوارض عالمه بها واما ان
يكون تعقله لا على الاطلاق بل باعتبار كونها لعقل من شأنه التعقل في
خرج الحاصل الى موجودة لا من شأنه ان يكون موجودة له واما ان يكون باعتبار
آخر فلم يكن الصورة بنفسها ادراكا وقد وضع انه بنفسه ادراك بنفس
فان لم يكن العقل بالقوة هو نفس عقلا بالفعل ولا جابر ان العقل بالفعل
هو الصورة او يلزم ان لا يخرج العقل بالقوة الى الفعل بل يكون العقل
بالفعل هو الصورة ويكون العقل بالقوة قابلا وموضوعا ولا جابر ان يكون

العقل بالفعل المجموع اذ علي هذا لا يجوز ان يعقل غير ذاته لان هذا الغير ما
 خارج عنه محتاج الي صورة اخرى بها يكون بالفعل وقد وضع انه بالادلي
 صار بالفعل بل لا كلام لنا الا في الصورة التي بصير بعد عقلا بالفعل فنسجري الي
 هذه الصورة وان كان جزاء فتلك خبر المعقول اما الذي كالمادة او الذي
 كالصورة او كل منهما وعلي التقادير فاما ان يعقله الجزء الذي كالمادة او
 الذي كالصورة والكل باطل لانه ان كان يعقل الجزء الذي كالمادة فيكون
 نفسا عقلا ومعقولا وعقلا فلا منفعة للصورة وان كان يعقل الجزء الذي
 كالصورة فالجزء الذي هو الصورة هو الخارجة الي الفعل فهو اذن بالقوة
 ودون الذي كالمادة هو خلاف الوضع نفس الاقسام الاخر فقد بطل الاقسام الثلاثة
 فاذن ليست نسبة الصورة العقلية نسبة الصورة الطبيعية الي الهيولي بل اذا
 الصورة في العقل بالقوة اتخذت اناها شيئا واحدا فليس هناك قابل مقبول
 في العقل بالفعل بالحقيقة هي الصورة المجردة وهذه الصورة اذا صيرت الغير
 عقلا بالفعل فنفسها ادلي بان يكون عقلا بالفعل كما ان احرارة النار
 لو قامت بذاتها كانت ادلي بان يحرق ولو قام البياض فبكان ادلي
 بان يكون مغرقا للبصر هذا كلامهم لمحض فان كانوا مرؤا به الي حقائق اخرى
 فلا كلام لنا معهم والا فلا تخفى ما فيه وقد ظهر لك مما قدمنا اجواب هذا البيا
 ومن المتشاكين من زعم ان النفس يتجمع العقل الفعال والفعل الفعال
 عقل بالفعل فالوا النفس يتجمع المعقول والمستفاد والعقل يتجمع النفس
 فنصير المعقول المستفاد فهو لا مع قولهم بالاخذ بين النفس لعاقلة وبين

المعقول المستفاد قدرا اتحادا اخر والشئ في الاشارات بالغ التشنيع
على كلا الطرفين فقال في رد الاول ان قواما من المتصدرين يقع عندهم ان
اجزأ العاقل اذا عقل صورة عقلية صار هو في نفسه فرض الجوهر العاقل
عقل او كان هو على قولهم المعقول من الالف قبل مخرج موجود كما كان
عند ما لم يعقل او بطل منه ذلك فان كان كما كان فساد عقل ولم يعقلها
وان كان بطل منه ذلك بطل على انه حال له او على انه ذاته فان كان
على انه حال له والذات باقته فصار كبر الاستحالات ليس على ما يقولون
وان كان على انه ذاته فقد بطل ذاته وحدث شي اخر وليس ان صار شيئا
اخر على انك اذا علمت هذا علمت انه لغضي هو في شئ كره ومجد ومز
لا بسيط ثم اكد وقال وايضا اذا عقل ثم عقل ب ان يكون كما كان ح عقل
حتى يكون سواء عقل ب او لم يعقلها او بغير شيئا اخر ويلزم منه ما تقدم وعرضه
من الكلام الاول الزام استحالة العرض من هذا الكلام كبر يزوم الاستحالة
عند عقل كل معقول ثم قال في رد القول الاخير وهو لا يقولون ان النفس
اذا عقلت شيئا فاما لعقل ذلك الشيء بانصاها بالعقل الفعال وبما هي
وقالوا انصاها بالعقل الفعال فهو ان يصير نفس العقل الفعال لانها بصر
العقل المستفاد والعقل الفعال هو نفس مضيل بانفس فيكون العقل
المستفاد وهو لا يبين ان يجعلوا العقل الفعال متجرا بانفس مضيل منه شي
دون شي او ان يجعلوا انصاها لاجزأه يجعل النفس كاملة واصلة الى كل
معقول على ان الاحالة في قولهم ان النفس الناطقة هي العقل المستفاد

ما يتصور به فاقمه انتهى اراد بالعقل المستفاد المعقول المحاصل بالنفس
حين الادراك وتقول على ان الاحالة اده معناه ان الاستحالة المذكورة في
اتحاد العقل والمعقول في قولهم ان النفس يتجيد مع المعقول المستفاد لا ريب
وبنده الاستحالة زايدة عليه ثم بعد هذا الطل الشيخ الاتحاد مطلقا بدليل ذكره
المصنوع في المرصد الرابع ثم هنا قول اخر وهو القول بالشيخ والمثال
من يحصل حين الادراك شيخ المعلوم ومثاله وفيه القول ليس مغاير القول
مثالنا الكرام اذ ليس المراد بالشيخ الاضفة قايمة بالعالم مغايرة للمعلوم بالذات
لها علاقة معه بها يختلف هو وبند هو الحالة الا بخلانية التي تقول بها مثالنا
الكرام عليهم الرحمة فقد تلخص مما ذكر ان المذهب في العلم اربعة القول بالحالة
الا بخلانية والقول بالاضافة والقول بحصول صورة المعلوم للعالم ولعل القول
الاول قريب الى التحقيق لبا عدليه انظر الفكري يرى مع اختلافات
وقد وجدت مكتوبا بخط الواقف على الاسرار الفراكبة المعبر في الاطفا
الرحمانية ذرا الى الطولي في العلم العقلية والعقلية الى علماء وسيا قدس
على المحاكمات بنده العبارة ولعل التعويل على نفى اتحاد العلم والعلوم
كما دفع عن المتكلمين وبنعم الامام الرازي رة من المعنانية الالهية ذلك
فضل اليه لو ثبت من ثبات هو الحكم ومن اذ بها فقد ادلى خير الزا فان
من الجنابك قدس والحضرة المقدس ان لفضا لمحصل ذلك المعول عليه
والصيانة عن التشوئيات التي بها يعقب المحقق وشايع الشرح ذلك
الامام الهام انتهى والذي يحيط بالبال في ابنة الحق بالنظر الفكري هو ان

يقال النفس القائمة بالاشياء بعلم يعلم زايده والاكثاف عالمه وايما الكل شيء
فهذا الامر الزايده ان النفس المعلوم ولا بد ان يكون حاصل النفس حصوله لها اما
بالاتحاد وقد علمت بطلانه او بالحلول كما عليه الفلاسفة الى الان وهو باطل
كما سحى من اتمام دليل المتكلمين على البطلان الوجود الذهني فانه طره
ولان الحلول لا بد له من حاجة فاعينه اما في نفس وجوداتها او في لازم
من لوازم وجوداتها وقد نبوا عليه احكاما كثيرة منها تعميم الهوي في اللام
كلما ومنها البطلان عالم المثال الذي عليه اهل الله رضوان الله تعالى عليهم
والمعبرون من الفلاسفة وليس المعلوم محتاجا الى الذين لا في وجود
مهمته ولا في لازم من لوازمه فممنوع الحلول ولو شئتوا باختلاف الوجود
ففي الوجود الظلي محتاج المعلوم الى المحل دون الوجود الاصل فيقولون فلو
معلم في الوجود الاصل في الوجود ان يكون صفات والحاجة باعنا صنف
دون صنف وهذا البيان الزايده ولان المعلومات مختلفة النواحي و
سائل ربما لا يكون شكرة في ذاتي بوجه من الوجود فلو كان العلم نفس
المعلومات لم يكن حقيقة واحدة بل حقائق مختلفة بل لا يكون بين بعض العلوم
شركة في ذاتي اصلا مع ان العلم حقيقة واحدة كسائر الحقائق كما كانت هذه
الوجدان الصحيح الذي لا يشوبه وهم بوجه من الوجود وكيف ولو جازكون
العلم حقائق مختلفة لا ترفع الامان عن البديهيات فانما لا نجد لفرقة
بين العلم والسواد والبياض وغيرهما لعلم صيرورة انها حقيقة واحدة
ولو قبل نفي الحقائق غير جدا فيما ذا العلم ان هذا حقيقة واحدة او حقائق متعددة

يقول بفتح الحاء ياق ولو كان عبداً لنا لعلم قطعا ان الانسان حقيقه واحده
 والحيوان حقيقه واحده فلذا العلم وانك كذا عسى ان يكون مكابره ^{سقطه}
 لا يلتفت اليه اصلاح مع ان الفلاسفه ايضا متفرون يكون العلم حقيقه واحده
 حيث قالوا العلم جنس تحت نوعان ولان العلم لو كان نفس العلوم اتقائم
 بالنفس لكان كلما حصل في النفس اكتشف حقيقه فيلزم ان يكون الصفات
 القايمه بالنفس كما لقدرته والاراده والشجوه معلومه بالكتا بها لكل احد
 وهو باطل قطعا قال قال قائل بالان الصفات حاصله للنفس بانها صفا
 اجمالا فهي معلومه بانها صفا وان لم يعلم مياتها الكليه قلت ان نفى حلول
 فرد من المعلوم وحلول المتيه في ضمه لا يثبت فكنه المتيه فيلزم ان يكون
 ميات الصفات الغنيه القايمه بالنفس مدركه وان لم ينف حلول الفرد
 بل تحت حلول الحقيقه الكليه بنفسها لاني ضمن فرد من الافراد يلزم ان
 لا ينفى حلول الصورة بزعمكم في انك فمته المعلوم لان الصورة شخص
 فذهبي فهو فرد من افراد المعلوم وان زعموا ان الحصول الظلي ينفى في المتيه
 المتيه واما الحصول الاصلى فلا ينفى به الا الاشخاص ودون الميات
 فهذا الفرق يحكم بحسب كذب به الوجدان البصيح ولا جابر ان يكون العلم نفس الصور
 القايمه بالنفسها من دون حلول في نفس ضرورة ان العلم صفة من صفات
 النفس وزعم البصر الشيرازي ان النفس بديع صور المعلومات لاني
 محل قايم بعقله لاني مادة في عالم اخر هو العلم حقيقه لانها حافره عند النفس
 حضور المعلول عند الفاعل وهو اقوى من حضور الفاعل وهد السحف جدا لان

الشيء بالحضور عند القابل يكون صفة من صفاته فيمكن ان يكون علما واما الحضور
عند الفاعل فلا يجعل المعلول صفة له فلا يكون علما اصلا ثم ان هذه الصورة اما
تدعيه فيلزم قدم النفس ضرورة انه لا يتصور قدم المعلول بدون قدم العلم
ويلزم ان يكون واجبا معلومته واما حادثة فهي متعلقة بمادة ومدة فلا يكون
مبدعة ولا قاتمة لافي مادة ثم ان النفس ان كانت فاعلة لهذه الصورة
يلزم ان لا يكون الفاعلية منحصرة في ذاته تعالى وهو حلف قطعا ومع هذا
سلم عند هذا القابل وان كانت من قبيل المعدات الشرط يلزم ان لا يكون
لها حضور عند النفس لاحضور الشيء عند الفاعل ولا حضوره عند القابل
ثم لو كان علم النفس عبارة عن هذه الصورة فلا صح كسب والتباب اذا
لكسب انما يكون بترتيب المعلوم او العلوم والصورة كانت قاتمة بنفسها لا
يتصور فيها الترتيب فقد بان لك ان المعلوم لا يكون عين الصورة فهو
اذن صفة متغيرة قاتمة بالنفس ولا يجوز ان يكون صفة افعالية لان مبداء
الاكتشاف ما يكون موجودا بلا انزعاج المشرع واعتبار المعبر ولو كان
اتمرا عاليا لا بد له من مثبته الانزعاج وهو العلم خفيف فاذا صفة الضمان
لها تعلق بالمعلوم بها تليف المعلوم وهو كماله الا بخلافه وان شئت
قلت هذا الشيء والمثال ثم منه تعلق بامر واقعي ومنه تعلق بامر غير
واقعي الاول العلم بالمعنى الاخص والثاني الجهل المركب ومن مشايخنا
من زعم انها مختلفان خفيفه فاندفع ما قاله النصير الطوسي لو كان العلم غير
المعلوم لم يكن مرطابقا ولا غير مطابق فلا يميز العلم عن الجهل واما القول

بان المباني لا يكون مبداء الاكثاف مباني اخر غير موقوف به ولم يدل دليل
عليه اصلا انما هو دعوى من هو سامع ثم ان العلم صف ذات تعلق واصافته
فلا بد للمعلوم نحو ثبوت وشبهه ثم المعلوم الذي يتعلق به العلم ربما يكون معدوما فلا
بد من نحو ثبوت غير هذا الثبوت الاصل المسموع بالوجود وهذا الثبوت صعب
ان يكون مما لا يثبت عليه الا انما ربل هو شبه مما يقول به الفلاسفه من الوجود الذي
فلا بد منها من عالم اخر يكون للمعلومات فيه شبهه طلبه لو اذ كانت حادثة ام
كواذ كانت سواء كانت خيالية ام واقعية وليس للكوادب هناك ثبوت بان
تقرر الموضوع وينزع عنه المحمول والالم بين الكاذب كاذبا بل يجوز ان يكون للحكاية
ثبوت في الذهن عند الفلاسفه ويكون كاذبه وان لم يكن لمصدرها تحقيق
في طرف قصده عند الحكاية وصاذا فان كان له تحقيق في ذلك الطرف وسر بذلك
هذا المعنى زيادة وضوح الشاء الله تعالى هذا كله في علم النفس واما الباري عز وجل
فلما كان عالما بالاشياء كلها ازلا وابد فلا بعد ان يكون نفس الذات مبداء
الاكثاف ويكون بازاء الصفه القائمة فيها في ان يكفى في الاكثاف فيكون
العلم نفس الذات لكن لا بد هناك الضم من نحو شبهه للمعلوم غير هذا الوجود لان
العلم حادث فلا بد من نحو ثبوت غير هذا الوجود وسر بذلك هذا المعنى زيادة
وضوح الشاء الله تعالى هذا الذي بني من حقيقة العلم هو الذي يعطيه النظر الفلاني
واما نيل الضوابط قطعا في امثال هذه المباحث فلا شبه الاكثاف لا تبال الا
بجهدات شاقة عليا اباها شارب العرب العجم سيد العالم صلوات الله وسلامه
عليه وعليه واصحابه ثم ان شيوخنا الكرام يقولون في علم الباري عز وجل انه

صفة قائمه بذاته تعالى بسيطه خذرا عن لزوم الاشتراك اللفظي وسجود الى بده
المباحث ان شاء الله تعالى واذ قد بلغ كلامنا هذا النصاب فالان توجه عنان
الكلام الى ابحاثه والشرح والقول بحصول اشياء جناه في حكم المحسوسه
بان القول الاشياء باشيائها في طرف اثبات الوجود الذهني في المقام
الاول يعني في اثبات نفس الوجود الذهني سواء كان للشيء العيني ام لا و
في طرف نفى الوجود الذهني من المقام الثاني لانه ليس وجوده اذ فيها الامر
العيني بل وجوده ذهني لشيء اخر وبذا شئ عجاب فان القابلين بالسمع و
التمثال لا يقولون بان قيامها قيام ظلي من دون ان تترتب عليه الآثار
بل قيامه قيام خارجي عند القابل به مثل قيام القدرة والسنخاده وقيامها
بالسمع موجود خارجي والقابل به في طرف النفي في كلا المتعاقبين نعم من قال
بوجود الاوصاف الانتراعيه بالنفس يقول ان قيام ذهني ولذا لا يصح
بها الذين بهذا القول في طرف الاثبات في المقام الاول وفي طرف
النفي في المقام الثاني ثم الاول وفي طرف النفي في المقام الثاني ثم ان شئ
بذا القول ان الصفات الانتراعيه صفات مصيف بها الاشياء والاتصاف
بالمعدوم المطلق مح فلا بد لها من وجوده اذ ليس في الخارج نفى الوجود انت
عرفت ما هو الحق فيه من ان الوجود الذهني كوسلم لهم معوفي الا تصاف وان الوجود
بوجوده المنشأ بجرها عن كونها معدومه مطلقا وانما المحقق قدس سره
لما راي اوله المنفقت والثاني اه لغني ان الشئ قدس سره حرر الخلاف في الوجود
عني فقد جعل الخلاف في المقام الثاني ودون الاول لان دلائل الفرقتين متطبقه

عليه كما سبقت عليه الشاء الله تعالى ثم الظاهر ان ما ذكر في تفسير الوجود من انه يعني
ان شيئاً نحو امن الوجود ضروري بعينه كل احد وله لوازم دائرية تترتب عليه ولعلم بالضرورة
ان هذه الالامار بهذا الوجود وان كانت تلك الالامار لظنية في نفسها لكن بعد
بنونها وترتيبها على هذا النحو ضروري ثم لا بد لهذا الترتيب من مبداء وهو مصداق
لهذا الوجود الفردي لهذا الوجود وجود خارجي ومصداقه وجود حقيقي خارجي
وما وراءه وجود ذهني ومصداقه وجود حقيقي خارجي وما وراءه وجود ذهني
ومصداقه وجود حقيقي ذهني وهذا التعريف تعريف للوجود من الحقيقين
لان ترتيب الالامار حقيقة عليه ويمكن ان يكون تعريف للمصدرين وللا دور
لان الخارج ضروري كذا مقابلة واما عدم لزوم الدور على الاول فظاهر لان
الخارج ضروري يعلمه كل احد من حيث انه ترتيب على الوجود المصدري الخارج
ولا يتوقف تعقله على معرفة الوجود الحقيقي بل ان الوجود الحقيقي
عند المحسنة ذات الواجب وهو احد شيئين عند كلف قسم الى الذي
والخارجي اللهم الا ان يقال انه من حيث انه مصداق للموجودية الخارجية وجود
خارجي ومن حيث انه مصداق للموجودية الذهنية وجود ذهني او يقال انه
بني الكلام على ما هو المشهور من ان وجود كل موجود زائد عليه قائم بفاهم
وعلى كل تقدير لا يرد انه ان اراد ان قد يجاب بان المراد بالاحكام الاوصاف
الاتصافية وحاصل التعريف ان ما ترتب عليه الاوصاف الاتصافية لا يصح
الالامار بان يكون عليه فاعلية كل ما موجود خارجي وما لا يكون كذلك موجود ذهني
وحسبنا لاقص فان الموجودات الذهنية لا تصف بالصفات الاتصافية

ولا يكون فاعلا لشيء فلهيولى داخلته في الموجود وخارجي لانه اذا لم يكن فاعله
لكن لها صفات منضمه وهي الصور والبارى تعالى داخل لضمه لانه وان لم يكن له
صفات منضمه علي راي الفلاسفه لكنه فاعل لصدر عنه الآثار وذا جواب حسن
ان ثبت ان كل موجود خارجي ممكن له صفات منضمه لان الممكن لا يكون فاعلا
الآثار قطعاً فلا بد من الدخول في القسم الآخر وما ينبغي ان يعلم ان معرض
الوجود الذهني آه قد عرفت في المقدمة ان للصورة الذهنية اعتبارين اعتبار
من حيث هي مع قطع النظر عن العوارض الذهنية وهي مرتبة المعلوم واعتبار
حيث انها معرضة للعوارض الذهنية وهي بهذا الاعتبار شخص ذهني وهي
أمرأه بقوله لا المنهيه من حيث انها مع العوارض الذهنية وليس المراد المجموع
الركب وادعى المحسره ان المنهيه بالاعتبار الاول موجود ذهني والعوارض
مرتبه عليها وبالاعتبار الثاني موجود خارجي فان وجودها بالاعتبار الثاني
وجود راطي فهي صفة من صفات الذهن والتضاف الذهن بها التضاف الفصلي
وذا منى علي نحو ان يكون وجود العرض بالنسبة الى الشخص وجود
راض بالنظر الى المنهيه ليس راطيا بل وجود في نفسه وسمي مع ماله وما عليه
ان الله تعالى فان قلت هذا الاعتبار ان ممكن اعتبارهما في الموجود
خارجي فامي فرق بين الصورة الذهنية والشخص الخارجي قلت لعل الفرق
ان مرتبه من حيث هي الموجودة في ضمن الشخص الخارجي مرتبه عليها
الآثار خارجيه فهي موجودة في الخارج واما تلك المرتبه الموجودة في ضمن
الشخص الذهني فمترتبة عليها الآثار الذهنية ثم بعد عرض العوارض الذهنية

وصيرورته شخصاً يترتب عليه الآثار الخارجية من انصاف النفس وصيرورة
 مبدأ الاكثاف واما ما نقل عنه ان الخارج ليس الا طرف الخلط فلا يصح فيه
 التحليل الى الاعتبارين ففيه ما قدم في المقدمة فتذكر - وانصاف النفس بها الصفة
 انضمامي أو يستخرج من هذا الكلام ان الانصاف الانضمامي مطلق يستدعي وجودها
 في الخارج والمشهور ان الانصاف الانضمامي الخارجي يستدعي وجودها في
 فيه وقد مر في كلام المحققين انه لا يوجب كون هذا الانصاف انضمامياً خارجياً
 مع ما عليه وماله اثباته تعالى ثم المشهور في تفسير الانصاف الانضمامي الخارجي
 كون الموصوف في الخارج بحيث ينضم اليه الصفة فيه وح فالانصاف الذي
 اما كون الموصوف في الذين بحيث ينضم اليه الصفة فيه فلا حضرة يجوز ان يكون الموصوف
 نفس الذين وينضم اليه الصفة فيه وان اراد به ما عدا ذلك فهذا الانصاف داخل
 في الذين فالحكم باقتضائه وجود الموصوف في طرف الانصاف نظري لا بد من
 الاستدلال عليه ولك ان تقول حلول الصورة خارج عن الانصاف كما سمحي
 ان الله تعالى فلا مصرة في المحصر ولك ان تفسر الانصاف الانضمامي الخارجي
 بانضمام الصفة الى الموجود الخارجي والذهني بانضمام الصفة الى الموجود الذهني
 لكن على هذا القسم الثاني امر تجوزي عند العقل واثبات بحقه عبرة وقد
 في حاشيته من الحواشي على المحاكمات بخط من ادعى العلم بحسم واعرف في خارج
 فضله العميم الى قدس سره انه ادعى ان انضمام الصفة الى الموجود الخارجي لا يكون
 الا في الخارج او يكون الصفة موجودة خارجية فتأمل قال المصنف الاول انما يتصور
 قال الامام الرازي انه هذا الدليل لا يدل الا على نفس الوجود الذهني ولا يدل على ان

الموجود الذي هو العلم قال المصنف انه ثبت الشيء بغيره فرع ثبوت في نفسه قد مر
الكل في الفرعية فذكر ثم انه اورد العلامة القوس في هذه المقدمة باطله لان ثبوت
المثبت له ثابت له فقد ثبت الثبوت للمثبت له فلا بد من ثبوت في نفسه
هذا الثبوت له فله ثبوت وكذا الى غير النهاية ولا ينفع الوجود الذي فانما يعلم
قطعا ان من الاحكام ما هي ثابته وجد الا ذلك ام لا اجاب المحقق الدراني
ره بانه يجوز ان يكون هذا العقد برحا لا و يجوز ان لا يصح في قضية اصلا ويكون
مناط صدق هذه القضية الوجود في الاذيان العالمية فلم يلزم التسلسل في الخارج
واما في الذين يجوز ان يوجد تلك الامور اجمالا لا بد من اجواب لا تجلو عن كبريان
لذا ان نعرض قضية خارجية ونقول لا بد من ثبوت موضوعها في الخارج فالثبوت
ثابت في الخارج فله ثبوت وكذا ومن العيان ان صدق هذه القضية با الخارج
لا يتوقف على وجود الموضوع في الذين واما افاد في دفع التسلسل فبما
انه ان اراد بالوجود الاحكامي الموجود به وجود واحد فهو باطل اذا اتحاد الالاف
باطل مطمع انه مبطل للفرعية فان اتحاد العلل والمعلول ضروري البطلان
وان اراد المحفوظ بالمجا ط واحد فغير واف لان هذه الامور اما موجودة حقيقة
فقد لم التسلسل واما موجودة بعض وجوبها فلا وجود لها اصلا وقد لم من
تلك المقدمة وجوداتها حقيقة فافهم ثم انه قد قرر الشبهة بانه اذا صدق قضية
ان الثبوت الذي حكم فيها ثابت فلهذا الثبوت وهذا قد لم التسلسل واجب
بحجج المحقق الدراني ره وفيه ما قد عرفت وقد اجب عن هذا الاصر بان هذا الثبوت
غير مستقل لا يصلح للحكم عليه وحله موضوعا الا اذا الوضعية مستقلا والاعطاط مستقلا

فلا تسلسل وذا عجب فان المجيب لم يفرق بين الثبوت في نفس الامر واحكامه فالتد
 نيا فيه عدم الاستقلال احكام عليه وشبهه المعترض نهم بالاول فالحق في الجواب
 ان يمنع الفرعية ويقال الذي يلزم للثبوت الموضوع اعلم من ان يكون نفسه او
 بمشاهدة ونهذه الثبوت وان لم يكن موجودة في الخارج عن اولئك انفسها
 لئلا موجودة بمشاهدة ولما وجد ما بنفسه خاصة من فروقات بعض الاحكام
 لا من فروقات طبعه احكام مطروقة فانهم **قوله** تمنه انا تصور ماله وجوده كما كان
 الدليل المذكور بحسب الظن مخصوصا بالاشياء المعدومة فلا نفع هذا الوهم زاد
 المحسوس به هذه التهمة وحاصله انما يحكم على الاشياء باحكام لا يتوقف على الوجود
 اخرجي كما في غيره الخارجيات فلا بد من نحو الوجود ولو احضر الوجود في الوجود
 اخرجي لم يصدق تلك الاحكام من دون ملاحظة الوجود اخرجي **قوله**
 واذا كان تصور بعض الاشياء اياه انت لا يذهب عليك انه لم يثبت من
 الدليل تصور الاشياء المعدومة بحصول الصورة وان لم يزم فانما يلزم من
 وجودها نحو غير هذا النحو المعلوم وانما ان تصور لما وادراكها بهذا النحو كمالا
 وربما سخط من هذا الوجه وجه اخر اياه هذا الوجه ما عوذ من كلام الشيخ في
 الاشارات ادراك الشيء هو ان يكون حقيقته متمثلة عند المدرك بشايد بانه
 بارك فاما ان يكون تلك الحقيقه نفس الحقيقه اخرج عن المدرك اذا
 ادرك فيكون مالا وجوده في الالعيان اخرجته مثل كثير من الاشكال الهندسية
 كثير من المفروضات التي لا يمكن اذ افترضت في الهندسية مالا تحقق اصلا او
 يكون مثال حقيقته مرسمه في ذات المدرك غير مابين وادور عليه اولابانه منقو

بعلم البارئ تعالى على راي حدوث العالم فان علمه تعالى ازلي والمعلومات
في نفس الامر فاما ان يلزم القدم او يجوز تعلق الاضافته بالمعديوم والاختصاص
الا بالترام ثبوت المعدوبات حال العدم او القول بصور معلقة كما نقل عن ^{الفلسوف}
او القول بجلول الصورة في ذاته تعالى وسبحي انت اذ انت تعالى وما يابا بمصور
مفاهيم المسجديات تعلقت الي معنوياتها فلا بد لها من ثبوت لان الالتفات
قد تعلق بها وهو اضافته ولا يصح تعلق الاضافته بالاشي المحض فيلزم وجود معنويات
هذه المفاهيم هي اذ لا معنوي لا اجتماع النقصين وامثاله قال بعض ناظري كلام
المختبره في الشبهة عواقبه لا يطر لها جواب ونسب الامر كما قال بل الجواب على
سيرة الله تعالى عليه كل تفسير مما خلق هو ان هذه المفاهيم لا معنوي لها بل
هذه المفاهيم مفيدة لكل جزء منها معنوي قد انزع منه ثم ركب العقل وافيد
احد الخبرين بالاخر حصل مفهوم مفيد ليس له معنوي اصل الا خارجيا ولا ذميا
لكن انما نفرض شيئا ونفرض صدق هذا العنوان عليه وتوجه اليه من حيث انه
فرد هذا العنوان وليس هو فردا في نفس الامر فلا يلزم تعلق الالتفات
بما هو فرد ومعنوي له في نفس الامر بل الي ما هو فرد له في فرض العقل وتحقق
في الذهن ويمكن من الكلمات فالعقل قد يفهم مفهوم الاجتماع اما خروجه
مصدقيه وهو ممكن وكذا مفهوم النقصين وكل منهما ممكن ففقد الاول بالتعالي
وحصل مفهوم مفيد لا مصداق له في نفس الامر حتى يلفظ اليه نعم بفرض
له مصداق وتوجه اليه بهذا المفهوم وبهذا المصداق الفرضي ليس اجتماع النقصين
فلا يلزم تعلق الالتفات الي الاشياء المحض فتأمل ثم هذا الدليل والدليل

والدليل السابق لا يدل ان الاعلى ان الاشياء نحو اخر من الثبوت غير الوجود الخارجي
لا بد لان على ان هذا الامر الموجود بهذا الوجود هو العلم والفلسفة دليل آخر يذكر
في المطارحات قال فيها ان لم يحصل حال الادراك شي ولم يزل حال العلم
الاجل سواء وان زال فان زال امر هو الادراك فيكون وجود الاشياء انقضاء
بالشيء وان زال امر اخر غير الادراك وفي فوننا ادراك امور غير متناهية
ففيها صفات غير متناهية بطل كل صفة عند حصول كل ادراك وان حصل فلا بد ان
يكون احاصل مطابقا لمعلومه والا لكان كونه علما بهذا دون ذلك حجابا من
غير مرجع وهذا الحاصل المطابق هو الصورة العلمية وهذا الاستدلال لو تم لدل على
ان العلم هو الصورة احصاء لكنه غير تام لاننا نخشاه انه قد حصل امر لكنه الحالة
الاجلانية لا غير وان اريد بالمطابق للاتحاد في الحقيقة فليروم المطابق بهذا
المعنى ممنوع ولا يلزم الرجوع بلامرجع ادخول ان يكون هناك حالات
متعددة يكون لكل منها علاقة خاصة بمعلومها دون معلوم الاخرى تلك العلاقة
يكون علمية دون غيره وان اريد بالمطابق فكون ذلك الامر نصليح مباد
لا شك في معلوم فمسلّم لكن لا يلزم منه ان يكون هذا الامر هو الصورة العلمية فافهم
ثم قد يناقش نبيج قولنا على ادراك امور غير متناهية وقد يستند بانقل عن
النبيج علا والدین الدواله السمي الى ان لا ترقى بعد الموت وهذا الاستدلال ضعيف
لان التراقي بعد الموت ثابت عقلا ونفلا وقد اتفق معطو اصحاب الشف والشهود
قدس اسرارهم على ان النفس ترقى بعد الموت على حسب ما كن من الاستعداد
باعمال مرضية شرعية ولا شك فيه وقد يناقش الفيلسوفان الذي في فوننا هو ادراك

امور غير متناهية على سبيل الانقضية فغايته بالزعم امكان وجود صفات بمعنى
الانقاف عند حد ولا استحالة فيه انما الاستحالة في وجود امور غير متناهية بالفعل
وما قبل في جوابه المراد ان في قوتنا ادراك امور غير متناهية على سبيل اليد
ولا شك في امكانه بالفعل بلزم وجود صفات غير متناهية بطل كل منها
عند حدوث علم على البدل فنفى العلم بالامور غير متناهية انما يستدعي حدود
صفات غير متناهية بدلالة المعاضى يلزم الحلف لان الحلف وجود الغير المتناهي
واما الغير المتناهي بدلالة موشاه خفيه وبظاهر جدا قال المصوره ولو ليس يحتاج
فمن في الذين قال بعض افاضل الاسانده الجبر العلامة النجاشي رحمه الله
تعالى في جوابه شيء على شرح حكم العاين لليلزم من عدم وجود موضوعات هذه
القضايا في الخارج وجوده في الذين لم لا يجوز ان يكون لها بؤت اعتراضا في
هو كاف في صدق هذه القضايا باستطاع الشاهد تعالى على ان دلائل الظاهر
كلها محدثه **قوله** وبهذا النقض لطيفه فلو لم ان الكلي اذ قال الامام الرازي
ره في شرح الاشارات انهم قالوا ان الحاصل في العقل صور كلية مجردة عن
العوارض ويرد عليهم ان الصورة الحاصلة في النفس المجزئية جري غير قابل للشركه
اصلا لثبته مع العوارض فلا يصح بذلك القولان واجاب عنه بان مفهومها
المنهية من حيث هي مشتركة وهي في نفسها مجردة وكلية مجاز القول على فهم التعلم
والمناخرون لما لم تعفوا على خفيه الا نطروا ان في العقل صورة مجردة وقال
المخبره لا يجوز فيه لان الوجود في الذين خفيه هو الشيء من حيث هو مع قطع
النظر عن العوارض الذاتية وهو مجرد وكلية مشتركة خفيه ثم انه اذا كان

العروض للكلية المبنية من حيث هي كما صرح به الامام رحمه الله تعالى يلزم ان لا يكون
 الكلية من المعقولات الثانية لان الشيء من حيث هو موجود في الاعيان
 في اشخاص كثيرة فهو مشترك في الخارج كما انه مشترك في الذهن فيكون الكلية من
 لوازم المبنية غايه ما في الالباب من اللوازم التي لا تسري الي الافراد الا ان يقال
 لعله يلزم الامام به ويجعل الحكم بكونها من المعقولات الثانية من نشوءات
 المتأخرين او نقول المبنية من حيث هي غير موجودة في الخارج فلا اشتراك لها في
 الخارج وفيه او لا ان الكلام في ترتيب الفلاسفة وثانيا ان الكلّي واللم
 يكن موجودا في الخارج لكن الصديق على الافراد خارجيه مما لا يكفر ان المتكثر
 بوجود الكلّي الطبيعي بقرون صدق المبنية من حيث هي على الافراد الخارجيه
 فافهم قال النبط الطوسي في رد كلام الامام الهام رد الابننه التي في زبد
 نفسها في بكر فالابننه المتناوله لهما معا من حيث هي متناوله لهما معا من
 هي التي في كل واحد منهما وهي بينهما معا لان الموجود فصاح لا يكون فصاح بل جزءا في
 انما يكون في العقل فقط وهي الابننه الكلية هي من حيث يكون صورة
 واحدة في عقل زيد خريته ومن حيث كونها متعلقه لكل واحد من الناس كلية ومعنى
 تعلقها ان الابننه المدركة بتلك الصورة التي هي طبيعته صالح لان توجد كثيرة ولا
 لا يكون لو كان في اي اداة من مواد الاشخاص حصل ذلك الشخص بعينه اداي واحد من
 تلك الاشخاص سبق الي ان يدركه زيد حصل في عقله تلك الصورة بعينها فذا معنى اشتراكها
 واما معنى تجريد يكون تلك تلك الطبعه التي متضاف اليها الاشتراك منزعه عن
 اللواحق المادية الخارجية وان كانت باعبار اخر مكنونه باللواحق الذهنيه المنخفضه

فانها باحد الاعتبارين مما تنظره في شي آخر وبدرك شي آخر وبالاختبار الاخر مما ينظر
فيه وبدرك فاذا ان الصورة التي ذكرها الفاضل بينها حالها هي الطبيعة الانسانية
التي ليست في الحقيقة كلية ولا جزئية واما التي سماها المتقدمون كلية فبمعهم المتأخرون
في ذلك فلم يعرض له التنبه والعجب انه ناقض بحقيقة ما قاله في مواضع غير معدودة و
هو ان الكلمات لا توجد في الخارج انهي دانست لا بد من عليك انه ان اراد
ان ليس الانسانية الواحدة بالشخص التي في زيد فبغيرها في بكر ولا متساوية الا
فمفهوم لكن لا يلزم منه ان لا يكون من حيث هي كلية واحدة بالعموم او ليس في من
شروط الكلية الواحدة الشخصية وان اراد ان الانسانية المتساوية لها اما لا
ليست واحدة بوحدة ما اصلا فغير مفهوم كيف ولولم يكن الانسانية وحدة نوعية
ولا للحيوانية وحدة جنسية في ذاتها بل يكون وجودها في الذهن وبصورتها
صورة ذهنية تجازع عرض الكثرة النوعية والجنسية لها فجاز ان يصير النوع الواحد
انواعا والجنس الواحد اجناسا وبصرف لم يكن هما وحدة نوعية او جنسية
لكان لها كثرة مقابلتها اذ الوجود لا يخلو عن الوحدة والكثرة المتقابلتين والقول
بان المنة لا واحدة ولا كثرة معناه ان الوحدة والكثرة ليسا ذاتيين لها او اذ
نفي الوحدة والكثرة الشخصين وبالجملة نبوت الوحدة المنة للمنة من حيث هي
مما لا ينبغي ان يشك فيها عاقل وكيف لا لهما حقيقة بها هو ما هو وبها امتازت
عمادة الكثرة فلا بد لها من وحدة ولا يلزم من كونها واحدة متساوية الاشخاص ان
يكون متفهم حتى يلزم ان لا يكون في كل منها نفسها بل جزء بل الانسانية التي
في زيد هي التي في بكر وهي التي في سائر الاشخاص وهذه الوحدة غير ممتدة لكثرة

الشخص و ما قبل انه يلزم ان يكون شئ واحد في الكثرة وحاملا للاعداد والذاتي لتسجيل
 كون الواحد بالشخص في الكثرة متعددة وحاملا للاعداد وان كان مقصودا على
 ما يلوح من المحاكاة في ان ليس في الخارج انانية وانما فيه الاشخاص
 والعقل منزه عنها الانانية فهو قول مفي بوجود الطبايع عن الاعيان و
 هو خلاف ما نفرض في رايه ثم هو خلاف ما في راي الفلاسفة والكلام فيها في
 تصور ندمهم في امر الكثرة ونفري ندمهم في التجريد ثم سر عليه انه ان اراد
 بقوله ومن حيث كونها متعلقة بكونها احد ابي قوله فهذا معنى اشتراكها ان الصورة
 الشخص الذئبية لو وجدت في ابي مادة من المواد لكان ذلك الشخص بعينه
 نفسه ان الصورة الذئبية لكونها حاملة للعوارض الذئبية غير صالحة لكونها نفس
 العين اخرجي كيف وهذا من قبل القول بصورة الشخص شخصا اخر وهو
 هو في اخرى والى ان اراد ان الصورة مع قطع النظر عن العوارض الذئبية
 والشخص الذئبي في بعينها الممتدة من حيث هي التي قال بها الامام ره نعم
 ما ذكر في معنى التجريد صحيح لا يرد عليه شئ وبالجملة كلامه في محض معروض
 لكليه محتمل جدا اللهم الا ان يريد الشخص الذئبي لو وجد في ابي مادة من
 مواد الاشخاص لكان عينها بناء على ان الشخص الذئبي غير مانع عن
 الشراكة الخارجية فيجوز عند العقل اشتراك الشخص الذئبي بحسب الخارج
 كما نقل عن بعض قديما الفلاسفة وح لا يرد عليه الثاني كونه مكلف
 مع انه بالي عنه قوله في من حيث كونها صورته واحدة في عقل زيد غيره
 ثم الذي يعجب من الامام ره في حكمه ما اشتراك الطبيعة من حيث هي و

مناقضة لما صرح به في مواضع غير عديدة من نفي وجود الكلبي الطبيعي ليس محلا
للتعجب بل كلامه هذا اخرى بان تعجب من لانه مبني على صدق بيان راي الفلاسفة
لا راي نفسي مع ان انتفاء الكلبي الطبيعي عن الاعيان لا ينافي الحمل على
الكثير هذا فقد بان لك من هذا القبل والقال ان الاستزاد مما تعرضت
الطبيعي من حيث هي وهي توجد في الاذن والاعيان فلا يصح عده من
المعقولات الثانية قال المحقق الجوفوري تعرضت الكلية في الاعيان
شي كالات ان هو محبت حوده العيني اما مبهم او معين لا سبيل الى الاول
لان المبهم لا يكون موجودا في الخارج ضرورة ان الوجود العيني ملزم للتحضر
ولا الى الثاني لان المعين لا يمكن ان يكون كليا لان الكلية تعرف بالاطراف
الكثيرة وقد يفسر بان شدة بالكثرة فعلى النفس الاول المراد بالمطابقة مطابقة
الطل الذي اطلق من العين ان الانسان اذا كانت موجودة في العين
لا يكون طلا ليريد بالبكر فلا يكون كليا بمعنى المطابقة بل ان كان فمعنى الاستزاد
ومن المتكاتف ان ليس كل استزاد واجب الكلية بل الشدة بالحمل لكن المعين من حيث
انه معين لا يحمل الاستزاد بالحمل او معنى الحمل الاتحاد وان العيني لا يتجدد
بامور متناهية ولا يذهب عليك من النقص والحمل اما النقص فلانه لو تم ذلك
على ان الكلية لا تنصف به الامر الذي لان الامر الذي مبهم اما معين او مبهم
والمبهم لا وجود له في الذهن لان الوجود مطلقا ملزم للعين لا يحمل الشدة
العلم الا ان يجوز وجود المبهم في الذهن ودون العين واما الحمل فلانه ان
ازاد بالمبهم شيء من حيث الابهام فالمستفنى غير حاضر لان المعروف الكلية

الانسان من حيث هو الانسان من حيث الابهام وان ارادوا بالمهم المنته
 من حيث هي فلا نسلم ان المهم بهذا المعنى ليس بموجود ملزم منه الوجود
 للتعين لانما هي وجوده اذ يجوز ان يكون الشيء من حيث هو موجودا و ملزوما
 للتعين وانما يتأني وجوده كونه التعين في مرتبة الذات بان يكون
 وغنيه لا عروضة فاقبل في الراد انه ان اراد بقوله فهو محجب وجوده العيني للتعين
 او مهم انه من حيث وجوده العيني مهم او متعين فنقول معين لا نقول لعلته
 من حيث هي وجوده العيني فني يكون شي واحد كلما و خبر ما بل هو كل من حيث
 هو و خبر من حيث الوجود وان اراد انه في حال الوجود معين او مهم فلما
 انه مهم في حال الوجود لا من حيث الوجود وبالجملة فرق بين ان يقال في حال
 الوجود مهم وبين ان يقال من حيث الوجود مهم فالكلية انما يعرض الشيء
 من حيث هو في حال الوجود العيني اذ ثبوت الشيء شيء فرج ثبوت المشت
 له وانت لا تذهب عليك ان الجوفوري بني كلامه على مقدمتين الاول
 ان الوجود العيني ملزم التعين والثانية ان ملزم التعين لا يكون مهما
 للتأني بين الابهام والتعين وتأمل المتقدمين كما يطل كونه الشيء
 من حيث الوجود العيني مهما كذلك يطل كونه الشيء العيني مهما حين الوجود
 العيني لجران المتقدمين قال منع احدي المتقدمين كما فتنا نحن الثانية
 فيما قبل قال الاشكال هو هذا الا ما فضل هذا الاطباء وح لا فرق بين ان
 من حيث الوجود العيني وبين ان يوحذ حين الوجود العيني وهذا ظاهر و بعد ان
 ما قلنا لعلك لا تبني ارباب في قلبك في ان الكلية بمعنى الاشتراك

يمكن ان يعرض للمنية من حيث هي الموجودة في ضمن الشخص فانقول بكونها من
المعقولات الثانية اذا غلب الاشتراك بالظنية لا بالاشتراف بالمثل
والصدق فقد صار التفسير ان في احوال واحدا كما نفهم من كلام النصير الطوسي
وشراح التلويحات وبعض عبارات الشرح المحقق قدس سره في حاشية على شرح
المطالع الفيضوي الذي مثل ما ذكر في جواب النقص على تعريف الكلبي والجرى
بان الصورة احاصل من الاشخاص في احوال ما يصب فيها الاشتراك في الصور
احاصل في الخيالات الجزئية الاخر من ذلك الشخص ثم ما ينبغي ان يعلم ان الكلية
صفة لا يسمي اما للصورة او للمعلوم والذي يظهر من كلام الشرح المحقق قدس
سره في حاشية على شرح التوحيد انها بمعنى الظنية الكثير من عوارض الصورة
الذاتية بما هي صورة ذهنية بخلاف الكلية بمعنى الاشتراك لان الصورة الذاتية
تلك الكثير لانها هي التي يحصل في الدين من شخص واحد والمختصة به ايضا قد جاز فيها
سبق كون الكلية من صفات الصورة بما هي قايمة بالدين بلعله اراد بها ك
بهاية المطابقة والظنية الكثير والا فالحمل على الكثير لا يصب في الصورة بما هي
صورة ولعل التحقيق لا يخار عن ان الكلية بهذا المعنى ايضا من حيث
المعلوم اعني نفس الشيء فان الظل الكثير خفيفه هو نفس الشيء احاصل في الدين
اي الباني بعد حذف الشخصيات لانه هو المطابق الكثير بالظنية والعوارض
الذاتية لمادة في هذه المطابقة كيف وبوجاز وجود الشيء من دون العوارض
ومن دون الشخص لكانت المطابقة بالظنية بما لها تدبر **قوله** انظر ان المراد
به هو الاول يعني ان انظر من عباراتهم ان المراد هو الاول فانهم قالوا انما قيد

لثبوتية يخرج محمول السالبة المحمول والا فانظر بالنظر الى الاستدلال ان يكون المراد
 المعنى الرابع لان الاستدلال بالقضا بالايجابية فإزادة القضية بالحكم
 السلب بالمقصود ويكون قيد الثبوتية بقيد الإخراج السالبة **قوله** وعلى الاول
 الحاجة الى قسمة الاحكام بالثبوتية اه فان قلت هذا انما يتم لو كان المعنى الاول المحكوم به في
 الايجاب وهو غير ظاهر بل المحكوم به اعم من ان يكون في الايجاب او في السلب
 في قيد الثبوتية احراز اعراض السالبة قلت هذا القيد خروج السالبة لانه مختص
 للحكم الذي هو معنى المحمول بل يكون مخرجا للمحمول السلب كما في سالبة المحمول
 وح برز عليه ان الربط الايجابي مطرد بقضي وجود الموضوع فلا فائدة في
 اخراج المحمول السلب نعم لا بد من اعتبار اخر لاخراج السالبة لكن الاشكال
 بزيادة هذا القيد باقى فتأمل **قوله** لان احكام والتصديق السلبين اه ان
 كان مقصود ان احكام والتصديق السلبين يستدعيان لقصور الموضوع
 وغيره عند العقل فليزم وجوده في العقل فقيه انه نعم يستدعيان التصور
 والتميز لكن لا يلزم منه الوجود الا اذا ثبت ان الادراك لا يكون الا بحصول
 المعلوم ولم يثبت بعد وان كان المقصود ان احكام والتصديق السلبين
 يستدعيان التميز فتصدق على موضوعه انه متميز فالعقد فقيه مرجحة فيلزم
 الوجود واذ ليس في الخارج ففي الذين فقيه ان هذا بالحقيقة يستدل بالموحبة
 فبهم احكام والتصديق السلبين معانم الاستدلال بالايجاب اللازم لهما اطول
 المسألة فظهر بقيد الثبوتية فائدة جليلة فانهم **قوله** قد عرفت ان السالبة
 يستدعي وجود الموضوع في الجملة يعني ان السالبة يستدعي وجود الموضوع

ولو باعتبار الجواب للبرهان فلا يرفع ارجاع هذه القضايا الى السوال في دفع الاعتراض
وفيه ان الذي للسالبة تصور الموضوع اي تصور العنوان لا يلزم احكامه على المجموع
المطلق فغاية البرهان من جهة صدق موجبه قابله بان الموضوع متصور او من جهة ان
التصور يحصل الصورة وجود العنوان في الذين ولا اشكال فيه انما الاشكال
كان يلزم وجود افراد هذه العنوانات وهو غير لازم فانه لا يجب وجود المسكو
عنه بل انما يجب وجود المتن بل عند كون هذه القضايا اسوالا ترفع الابرار
بل لا ريب **قوله** مع ان هذه القضية مع قطع النظر عنه تعني ان هذه القضية مع قطع
النظر عن الرجوع الى السالبة صادقة بالضرورة قلنا ان لا يغير السالبة
فمنع الاشكال كما كان رده اولى بما قال المحقق الدوالي به ان القول يكون
امثال هذه القضايا اسوالا تحكم لان كل مفهوم اذا نسب الى مفهوم سيقف
منها قضية موجبه بالضرورة فالقول بانكار الموجبه بحكم ظر لانه ان اراد ان
الغفاد موجبه ولو كان فيه بين كل مفهومين ضروري مسلم لكن لا يضربان
مقصودنا ان هذه القضايا اسوالا صادقة وان اخذت موجبه فلا
اشكال وان اراد ان الغفاد الموجبه الصادقة ضروري بين كل مفهومين
فهذا باطل كلف ولا يصح الغفاد الموجبه الصادقة بين مفهومين الا ان
والحجج بالضرورة العقلية وتحقق جواب المصاهرة ان مفهوم المعدوم المطلق
واجتماع النقيضين يساير مقامهم المحالات مقام عنوانات من دون
معنواها ولا لصدق في نفس الامر على شيء اصلا لا ذنب ولا خارجا وكل
ما يفرضه العقل مصداقا لها فليس مصداقا لها في نفس الامر بل في الفرض المحال

للواقع وهذا الفرض لفرض الانسان فسادا ان تأملت في القياسات الخفية
 الموردة لاثبات استحالة المستحيلات وجدت نتائجها ان ما هو مخصص اذا لها
 في نفس الاخرى هي افراد لتعايضها وذا الامر لا يخفى على احد من المتعدين
 فضلا عن بلع بلغ الخاصة فلو كان امثال قولنا كل شراب الباري يمنع
 موجبات صادقة لرجع حواصل هذه القضايا الى ان شيئا في الذين ادعى
 ان خارج لصدق عليه في نفس الامر بالفعل ادبالاتا كان انه شراب الباري
 العباد باله تعالى فهو منع وذا كاذب بالضرورة فلا بد من صدق نصفيه
 فحاصل جواب المصاهرة ان امثال هذه القضايا موجبة كاذبة والسوادق
 لسبب الاساليب المحمول في الحقيقة مفهوم الموجود قد سلب عن هذه
 الموضوعات والجهة جهة الضرورة بمعنى قولنا شراب الباري يمنع شراب
 الباري ليس موجودا بالضرورة وما قيل في اثبات كونها موجبات انه
 لولم تثبت مفهوم ضروري لعدم هذه الموضوعات لكان مسلوبا عنه مفهوم
 ضروري الوجود مسلوب بالضرورة العقلية والالكانت واجبة فيكون
 ضرورة الوجود ضرورة عدم سلوتين عنها فيصير ممكنات لان الامكان
 ان خارج عن القسم سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا والامكان
 القسم حاصر انفي غايته السخافة فان فيه خلطا وخطا لان الامكان
 ان خارج عن القسم سلب ضرورة النسبة الابجائية وسلب ضرورة النسبة
 السلبية على ان يكون ذا السلب حالا للنسبة ايجائية وحاصله يرجع الى عقدين
 موجبة وسالبة ممكنين عامين كما بين في المنطق والامتناع ضرورة السلب

على ان الضرورة حال النسبة السالبة فحسب لا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري
العدم وصدق سلبه ثبوت ضروري الوجود فان صدق السالبة لا ينبغي
صدق الموجبة فلا يلزم من عدم ثبوت مفهوم ضروري بعدم ضروري الوجود
الامكان وانما يلزم الامكان لو انفي ضرورة ثبوت الوجود وضرورة سلب
الوجود وهو غير لازم من صدق هذه القضايا بالسالبة هذا هو التحقيق وبما قرر
ناظر اندفاع الشك اخر هو انه لا بد لانفاذ الفضة من عقد الوضع وهذه قضايا موضوعا
نها غير صادقة على شيء لا بالفعل ولا بالامكان وذلك لان ثبوت عقد الوضع في
نفس الامر انما يلزم في الموجبة الصادقة وانما في السالبة فلا بل انما يكون فيها
عقد الوضع في فرض العقل واعتباره فقط لا تقابل فخر يدخل افراد الانسان
في الحجر فلا يصدق قولنا لا شيء من الحجر بالان لاننا لا نقول بتبادل الحكم السلب
الاشخاص الموجودة التي لا ينجب صدق العنوان عليها بل انما نقول ان موضوع
السالبة ربما يكون من المفومات التي لا يصدق على فرد في نفس الامر
يمكن ثبوته شيء واحاصل الحكم في الموجبة والسالبة كليهما ليس الا على ما هو
فرد العنوان لكن الموجبة انما يصدق اذا كان لهذه الافراد خمس الثبوت
و يصدق عليها العنوان في نفس الامر امكانا او فعلا بخلاف السالبة
فانما قد يصدق بالان ينفي الافراد وصدق العنوان عن نفس الامر وقد يصدق
بالان يكون له افراد اني نفس الامر وصدق عليه العنوان لكنه ينفي عنا
المحمول وبما قررنا ظهر لك فساد ما في الافق المبين لما كان الحكم علمية
في الحاصرة هو الطبعه من حيث سيطر على الافراد بالاتحاد بالفعل

والوصف العلوي غير ملحوظ على ان يحمل على ما هو الموضوع بل على انه موضوع معه
 كال عقد الوضع يشبه عقد الحمل من حيث ان في تركيبة التقديري إشارة الى
 تركيب خبري ولذلك نصير في الافتراض عقد حمل وان ردسها واجاب
 النعانة يوهون اعبار المواد في القضاء بحسب عقد الوضع انهم كما انها
 فبحسب عقد الحمل لبلا يقع غلط بالا عقال من ذلك فسادات في البواب
 العكس والقياسات المخلطة وليس يجوز ان يكون موضوع السالبة ثم
 من موضوع الموجبة بحسب الافتراض واللام يحقق التناقض فلذلك كان يلزم
 وجود موضوع السالبة الحاضرة من جهة اجاب لازم قد اسير اليه في تركيب
 عقد الوضع لا من تلقاء عقد الوضع نفسه وكان يصح سلب عقد الحمل عنه لا
 حيث هو ثابت كما سبق في السلف من القول انني وجه القوط ظاهر
 فان عقد الوضع انما لا غير ليل خط به الافراد ونجكم عليه ايجابا او سلبا لكن
 الموجبة ليست غي يحقق هذا الاتصاف بل قد ينفي الاتصاف بانقضاء بالحوط
 به ولهذا الحكموا عن اخرهم بعدم جريان الافتراض في السالبة الا اذا كان
 مركبة ثم سببا كشكال هو ان مفهوم اجتماع النقيضين في نفس الامر اذا حصل
 في العقل معين معين ونسبي فيصدق على هذا المعين اجتماع النقيضين
 في نفس الامر وقد قلتم ان لا مصداق له لانه لا شيء ولا خارجا ومثله بانك
 بان مفهوم الوجود اذا تصور وحصل في العقل مستحصن بالشيء الذي
 ويصدق عليه هذا المفهوم فقد وجد له فرد سوى المحقق وقد انكر عليه المحقق
 من قبل والجواب ان مفهوم اجتماع النقيضين انما يصدق على هذا الفرد

صدقاً وانما يصدق النوع على الشخص ونحن انما نمنع من مصداقه ما هو وجبه من وجوه
كيفية هذا المفهوم من المكنات فلا استحالة في وجود فرد له وانما المسجل معنونه
الذي يندرج المفهوم وجبه من وجود قولنا اجتماع النقصين محال لم يقصد منه ثبوت
الاستحالة لهذا المفهوم ولا بصورته العقلية بل انما قصد ثبوته لما جعل هذا المفهوم
عنواناً له وليس له مصداق اصلاً فافهم وتعلمه بحاجب عن الثاني فان المنع
الفرد الذي يصف به الموجودات اتصالاً بترتب به الآثار ولا يمنع فردية صورته
العلمية فتدبر **قوله** فالاولى ان يقال يكفي في كون الشيء محكوماً عليه اه لا يظهر
لهذا الجواب محصل فان الاشكال كان في تلك القضايا بانها تصدق بحضور
فلا بد من وجود افراد موضوعات هذه القضايا مع انها ممتنعات فكيف
يكفي وجود مفاهيم الموضوعات لان الحكم على الافراد وكيف يصح انصاف
افراد الموضوع بالأيام في الانصاف بعنوانه والالزام اجتماع المتناقضين في
امثلة هذا المسجل والذي قد مر انها موجودات انصاف مفهوم الموضوع
منقضية بان يعتقد القضية طبيعياً او معلوماً قدما منه بحيث لا يبرى الحكم الي
الافراد وقد نفى الجواب بان الحكم في المحصورة على العنوان والعنوان
موجود لانه ممكن من المكنات وانما المسجل معنونه الموضوع موجود في
هذه القضايا واما صحة الحكم بالامتناع فباغبار موارد وخفية فانها مسجلة
وكل حكم ثابت الافراد ثابت للطبيعة فالامتناع ثابت لهذه المقاهيم
باغبار امتناع موارد وخفية فلا اشكال وفيه نظر ظم فان المشتبه له
بالذات هو الافراد وقد سلم هذا المحجب ايضا فانه قال ان المنع موارد

تخضعها وثبوت شيء بشيئ انما يستلزم ثبوت المنبث له ولا يكفي ثبوت عنوان
المنبث له فسق الاشكال كما كان والضرر احكم في المحصورة ليس على العنوان
مطول عليه من حيث الاطباق على الافراد فليس لها وجود بهذه القضية
وقد يقرر الجواب بان هذه القضايا وان كانت الحكامية فيها بالاجابا للثبات
حالية عن لطلال موارد بحققا فمصاديقها مصاديق السواب فلا تقضي
الا بثبوت العنوان في الدين ليصح احكام عليه فلا تقضي ثبوت المنبث
له اذ لا منبث له هناك في الواقع كما في السالبة وقد عرفت ان ثباتها
سبق لطلال هذا الرأي وانه لا يصح الحكمية عن التطلال بالاجاب
ولا يصح اتحاد المحكي عنه في الموجبة والسالبة ثم انه لو صح هذا لم يصح هذا
الاستدلال فانه يجوز ان يكون الموجبات التي حكم فيها على المعدومات
مسألة للسالبة فوحدة مصاديقها ولا تقضي وجود الموضوع فلا نيم الا
استدلال فافهم **قوله** او تقابل بفرض العقل اه حاصله ان المحكوم عليه في قولنا
المعذور المطلق بمنع عليه احكام الافراد والفرضية لهذا المفهوم وهي
موجودات في نفس الامر فاحكم على الموجود ومنه هذا الحكم لكونها معدومة
مطلقة فرضا وهذا الجواب لا يصح اذا جعل هذه القضية موجبة اذ يرجع
حاصلها الى ان ما هو معدوم مطلق في نفس الامر بالفعل او بالامكان يمنع
عليه احكام وهذا كما ترى غير صادق ولا يكفي في الموجبة الصادقة صدق
العنوان بحسب الفرض بل بحسب الواقع فعلا او امكانا وقد يقرر الجواب
بجعل القضية غير نية بمعنى انه لو صدق هذا المفهوم على شيء انصف لعدم صحته

الحكم وهذا لا توجه له باصل الاشكال فان حاصله ان هذه القضايا بالصدق شبه
والا وجود للموضوع فجعلها غير شبه تسليم الاشكال وتفرج منه ما قبل ان
تدرك القضايا الحقيقية يكفي لها الوجود الفرضي وفيه ان الحكم بثبوت
المجهول للموضوع بحسب نفس الامر فالوجود الفرضي لا يكفي اذ من البين
ان المقصود ان الشريك المضاف اليه الباربعي يمنع في نفس الامر
لا انه يمنع بحسب الفرض مع انه لو كفي الوجود الفرضي في صدق الموجبة لما صح
الاستدلال بالصدق في القضايا التي موضوعاتها معدومة فانه يجوز ان يكفي الوجود
الفرضي فتأمل فيه **قوله** وبه يندفع التناقض ان حرراه هذه شبهة مشهورة
وقد يفر بان العقاد هذه القضية كحل فان المحصورة لا بد فيها من ان
يجعل العنوان مرادة لملاحظة الافراد واذا جعل هذا العنوان مرادة صا والافراد
معلومة فهي غير قابلة لهذا الحكم وقد يجاب بان هذه القضية شرط عامة او عرفية
وعامة وحاصلها ان ما يصدق عليه العنوان بالفعل يمنع عليه الحكم مادام مجهولا
مطلوما بشرط كونه مجهولا مطلوما ولا يفر فيه معلومية الافراد حين الحكم وعدم صدق
العنوان عليه حين الحكم فلا تناقض ولا يفر العقاد القضية فان صدق العنوان
انما بشرط بالفعل والمعلومية انما بشرط حال الحكم والحكم بثبوت العنوان او
صدقه الحكم انما هو في زمان صدق العنوان لا في زمان الحكم وهذا جواب معين الا
لا يقطع عرق شبهة لان للمعاطاة ان لا يقول المجهول المطلق ايا ما يمنع عليه الحكم
وابا فح قد لازم التناقض قطعا ويخرج بجعل هذا المفهوم مرادة عن صدق هذا العنوان
عليه فرجع الاشكال والجواب الذي اشار اليه المحقق هو الجواب المشهور

تقرر ان احكم على الافراد الموجودة المفروضة معدومة واحكم عليه بامتناع احكم
باعتماد الموجود في نفس الامر وامتناعه باعتبار الفرض فلا منافاة فافهم
واعلم انه وقد وقع للصدر الشريف كلام في حواشي الشفاء مما يقتضي العجب
قال القوم ذكرنا وجود كثيرة في حلقها لكن بسبب شي منها ليس وبغني من جوع
نحن نقبل انه تعالى وجوده فقلنا المقدره وحلقنا الشبهة بالامر يد عليه ولا مرتبه
فيه ولا محض جوابه هنا ان يقول قولنا المعدوم المطلق لا يخرج عنه بالايجاب
كلام موجب لا انتفاض فيه فبف ان لم يقع الخبر عن افراد المعدوم المطلق
بل حكم فيه على عنوان باطل الذات وذلك العنوان موجود وليس فردا لنفسه
ولكن محمل على نفسه بالحمل الذاتي فهو من حيث كونه موجودا واجب صحة احكم
والخبر عنه ومن حيث انه عنوان المعدوم المظم في الاخبار عنه فان هذا الموضوع
من حيث مفهومه ومن حيث وقوعه بخبر عنه اعتبارا ان متناقضان في الصدق
بشرط وحدة الموضوع واما اذا اردت باحدهما المفهوم وبالاخر الموضوع فلا متناقض
بينهما مفهوم المعدوم المظم جاز ان يكون موضوعا للموجود فهو مفهوما معدوم
مظم وهو بعينه فرد للموجود المظم لا اختلاف المحملين في هذا الخبر اظن اعتبار
ان متناقضان لكن اجتماعا لا من جهة التناقض فان صحة احكم بعدم
احكم انما هي لاجل ان الموضوع في هذه القضية معدوم مظم هو فرد للموجود اما يقال
ان المعدوم المظم لا وجود له معناه ان ما صدق عليه هذا العنوان لا وجود له
ولا ينافي ذلك كون العنوان موجودا فلما ان موجوده الموجود في الموضوع
هنا موجوده العدم فكذا ثبت الخبر عنه انما يكون بمعنى ثبوت الخبر انهي وهذا

الكلام لا يطرأ بحصل فان اول كلامه يدل على المفهوم دون الافراد وهو موجود
فمخرج حجب القضية عن جرح المحصورة ثم ادعى ان نفى الاخبار من حيث
انه عنوان المعدم المطم فان اراد به ان نفى الاخبار لاجل كونه عنوان
افراد المعدم المطم فمحصرا يحكم على الافراد بنقض اول الكلام حيث نفى
الحكم على الافراد ان اراد ان نفى الحكم على الافراد ان نفى الاخبار عن
مفهوم المعدم المطم لاجل كونه عنوان هو عين مفهوم المعدم المطم على
ان اضافته العنوان بيان قضية ان مفهوم المعدم المطم غير اب عن
الحكم عليه انما اياه عن صحة الحكم على مصداقه فلا ينبغي الاخبار عن هذا المفهوم
بانه هذا المفهوم حتى يصح الحكم باستثاء الاخبار عنه عليه وان فر كلامه
ان الحكم بنسب على المفهوم كما ان المحصورة بحكم فيها على العنوان دون
الافراد وصحة الحكم لعدم صحة الاخبار باعتبار موارد التحقيق قبل الفهم
من الاجابة المشهورة التي حكم بانها لا سيما ولا يعني من جوع والضم لغوا
باني المقدمات ثم ادعى ان هذا المفهوم فرد للموجود ومعدم بحسب مفهومه
ثم فاس بعد ذلك بانه كما ان موجوديته موجودة في العدم كذلك الحكم عليه
حكم بعدم صحة الجرد في فاسد فان مفهوم المعدم لا ياتي عن عرض
الوجود لانه لا يلزم الا عرض للنقض لنقض ولا استحالة فيه واما بنسب
الاخبار المفهوم لا يصح لانه يلزم عرض صحة الاخبار وعدم صحة الاخبار
لموضوع واحد ولا شك في استحالة لانه عرض للنقضين ثلث و
بالجمله كلامه مختل غاية الاختلال بل لا يطرأ بحصل صحيح ومنها شبهة اخرى

تقرر اننا فرضنا ان اخذ المصور مفهوما من المفهومات فكانت الاشياء
مجهولة مطلقا فتصور مفهوم المجهول المظم وجعله عنوانا لهذه الاشياء وحكم
عليه بان يمنع عليه الحكم في امانته فخرج عن المجهولية او لم يخرج بل بقيت
مجهولة مطلقا كما كانت من قبل والثاني لا يصح لانه قد تصور وجهه وحصل
مرادة للاخط تلك الاشياء كما يكون في المحصورات فيغير معلومته
بالوجه والضم لو بقيت مجهولة لم يصح الحكم عليه لعدم صحة الحكم عليه وعلى الاول
فخرجها عن حد حريم المجهول المطلقة ليس الا لانها معلومة بهذا الوجه فذا
الوجه صادف عليها فتكون مظم ومعلومه معا وهذا جمع بين التقييدين فذا
خلاصة تقرير الشبهة على حسب ما قرر الخواص اريتم اجاب عنها بما هميد
مقدمة هي انه يحكم اليد بيته فان ملاحظه كل شيء بعنوان انما تصور اذا
كان هذا العنوان لتعين وتخصيل بدون تلك الملاحظة مثلا اذا تصورنا
مفهوم المعلوم وجعلناه مراد ملاحظه افراده بان تصور بعنوان كل
معلوم لي فلا شك انه اذا كان المراد كل معلوم في هذا العلوم فلا يعقل
ان يكون انه ملاحظه شيء الشيء لان هذا المعنى يعني انما هو تلك الملاحظة
بل لا بد ان يكون المراد منه كل معلوم لي بعلم سوى هذا العلم وهكذا اذا تصورنا
المجهول اى باليس معلوم وجعلناه انه ملاحظه افراده بان تصور بعنوان
كل مجهول لي مثلا ولا شك ايضا انه اذا كان المراد منه باليس معلوما في
هذا العلم فلا يعقل ان يصير انه ملاحظه شيء بل لا بد ان يكون المراد
منه باليس معلوما في بعلم سوى هذا العلم وبعد التمهيد نقول انه ان اريد

بالمحمول المظهر المحمول مرادة ملاحظة الاشياء واحكام عليه لعدم صحة الاخبار والبس
معلوما لا بهذا العلم ولا بغيره فلا يصلح هذا المعلوم لان يجعل مراده اصلا لا
يعين ويحصل بهذا الوجه بدون هذه الملاحظة وان اردت به ليس معلوما بما
هذا العلم فمصلحة جعله مرادة ملاحظة الاشياء ويكون سببا لخرجه عن حد
محمول المجولية المطلقة لكن لا فساد فيه فانه معلوم بهذا الوجه وليس معلوم بما
سوى هذا الوجه ولا تناقض فيه انتهى بحصله فان قلت فعلى هذا لا يصح احكام
عليه لعدم صحة الاخبار عنه فانه يلزم خضبه احكام على المعلوم لعدم صحة الاخبار
قلت هذه شبهة اخرى ودرج بانه لا ضرر في عدم صحة هذا الحكم اذا اخذت
دائمة اودقته موقفه بوقت المعلومه كما مر في تقرير الجواب المشهور
لا يلزم عدم صحة احكامه فانه يجوز احكام المشروط والوصفي والفعلية فانهم
وانت لا تذهب عليك ان هذا الكلام منين غايه المتانته وان للوجه
بشاهد عدل على ان المفهوم لا يصلح عنوانا لشيء ومرادة ملاحظة الاشياء
لغبن المفهوم بدون هذه الملاحظة ولصدق عليه بدون هذه الملاحظة
لكن لا يقطع عرف التعليل فان السائل ان يعود ويقول ان مفهوم ما يحصل
ما يحصل مقببه ووجه من وجوه سواء كان الوجه معناه بهذه الملاحظة او
من قبل وسواء كان مرادة ام لا مفهوم التنبه وسميا هذا المفهوم بالمعلوم و
الملم كين حاصله بنفسه وهو لا يشي من وجوه المعنى بهذه الملاحظة او
من قبل والمجولية مرادة للملاحظة وغير المجولية مفهوم الفهم صاف للمفهوم
الاول وسمياه بالمحمول المظهر ثم نقول يلزم اجتماع هذين المفهومين المتانين

في ذات الاشياء حين تصور مفهوم المجهول المظهر ولا قبل تصور مفهوم هو ^{فانه}
 ان كانت الاشياء تحت حد حريم هذا المفهوم فذا المفهوم صادف عليها وجه
 من وجوبها فقد حصل وجه من وجوبها وان لم يكن مرادها لئلا خطه ومبدأ الاثبات
 قد حل في حد حريم منافضة البصر وهو مفهوم بالمعنى الذي مر وان لم يكن تحت حد حريم
 هذا المفهوم يكون خارجة عنه لانه قد حصل وجه من وجوبه والمفروض انه لم يحصل
 سوى هذا المفهوم فهو وجه من وجوبها وصادف عليها فقد صدق هذا المفهوم
 عليها ودخلت تلك الاشياء في حد حريمها فاجتمع التضييق والصواب وجه
 التقضي عن هذه الشبهة المضلة لانها مفضلة والاعصار المراد لا قدم من يدعي
 الركوع في العلم من علماء الامصار قد اعترفوا بالبحر عن فك العقدة وحل الشبهة
 ومنهم من ذكر وجوبها في التقضي في ذكرهم ثم ارد عليها بفتح الوقت وهو بصير
 على من تفصل عليه الله سبحانه وكل ميسر لما خلقه انه ان اريد حين الرد بان
 الاشياء مجهولة بذلك المعنى بالفعل او معلومة بذلك المعنى بخبارها مجهولة
 بالفعل غايه ما ائتم ان يحصل وجه فيكون معلومة بذلك فلاننا في بين المجهولة
 بالفعل والمعلومية في حين معين وان اريد انها مجهولة بذلك المعنى دائما
 او في وقت حصول هذا المفهوم ليست مجهولة بل هي معلومة بالفعل او في وقت
 حصوله فذلك المفروض انه لم يحصل سوى هذا الوجه قلت هذا المفروض صحيح
 فان المجهول بذلك المعنى قد قيد بقيد قد حصل مطلقه في معلومة بهذا الوجه ^{المظهر}
 فلم يصدق عليه انه لم يحصل هو الاشياء من وجوبه بل هذا المطلق وجه معين وجوبه قد
 حصل فقد انكس عقده التشكيك بحمد الله سبحانه ^{قوله} وعلى المنشآت كما يحتاج

التفصيل أنه لا يذهب على التام إلى أن أرادوا فهم المشعات فهي من الكمالات
وإن أرادوا مصداقها فليس لها مصداق حتى يوجد فلا وجه شبهتها بما قل قال المصنف
كما بقوله الحكماء والانسب ترك هذا الالتفات بالاول فان هذا النحوس الوجودي
قال الشافعي قدس سره واما حاصل ان تلك الامور المتصورة اه اعلم ان المشعات
في الخارج على نحو من مبناها هي ممنوعة الوجود الخارجي فقط ومنها ما هي ممنوعة الوجود
الموجود مطلقا ولا يصح الاستدلال بالتالي كيف وح يلزم وجود المشعات في الذين
ولم يقل به احد وانما يستدل بالاول وغاية ما يلزم منه وجود هذه الاشياء بوجود
سوي هذا النحوس الوجود المرتب الآثار ونحو ان لا يكون هذا النحوس في قوة دراهم
بل يكون الاشياء التنازلية بهذا الثبوت امور قاعية بالفساد كما نقل عن
فلا نهم القريب والذي قال المصنف الطوسي انه لم يذهب الى وجود المشعات
لا في المطلق ولا في غيره ففي القسم الثاني من المشعات لان القسم الاول
كيف لا يمتنعها المطلق ممكن فلا يعجز في ثبوتها وقيامها بانفسها فتدبر
قوله السلب من حيث انه لا يلزم انه فيه ان نعم السلب من هذه الحسنية
لا يكون جزء المحمول لكنهم لا يقولون جزء من هذه الحسنية بل حين الجزئية لا يقطع
للمجا ط استقلال وعلل امر او بالحسنية الحسنية العقلية وكلامه مني على
رايه من ان المعنى الغير المستقل لا يسبق باختلاف اللوح والخاص
ان السلب لكونه رابطا لا يكون جزء المحمول لكن معنى الكلام في المبني
عليه **قوله** فلهذه القضية على تقدير ثبوتها اه فخرج هذا القسم والسمية بهم
عليه لعله لما زعموا انها معايرة في الامكام للموجبة المعلومه الا باعتبار

حصول جميع المفهومات اه قال المحقق الدوالي رحمه الله تعالى في الجائز
لقد تمهيد ونحن ان اسماوة بينهما تامة في نفس الامر ولا يلزم منه عدم اقتضاء
الموجبة وجود الموضوع ببيان ذلك لما دل البرهان على ان جميع المفهومات
تامة في نفس الامر اذا من مفهوم الاول يصح عليه حكم الجائي صافق ذلك
يدل على وجوده في نفس الامر فاذا صدقت التامة صدقت الموجبة التي محمولها
بذلك السلب ذلك المحمول واعتراض عليه حاصره بوجه منها انه لو كان جميع المفهومات
موجوده لكان شريك الباري موجودا في نفس الامر وكذا التفصيل المجتاهد
هو يدعي الاستحالة ومنها انه ان اراد وجود المفهومات وجودا عنوانات فيها
فلم يكن لا محقق ذلك في صدق الحكم الجائي على افرادها او شرط الحكم الجائي
وجود افراد العنوان كما بين في موضعه وان اراد به وجود افراد العنوانات
فغير مسلم ضرورة ان افراد الاشياء افراد المعلوم المصروف لا وجود لها
اصلا ومنها ان قوله من مفهوم الاول يصدق عليه حكم الجائي ممنوع ان اراد به الحكم
الجائي الفعلي وسلم ان اراد الحكم الممكن والفرق بينهما لا تفصيل وجود
واجاب هذا المحقق رحمه الله عن الاول انه من باب استنباط المفهوم بما صدق
عليه فان الممتنع هو ما صدق عليه انه شريك الباري في نفس الامر تعالى عن
ذلك علوا كبيرا مفهوم شريك الباري بحسب وجوده في نفس الامر في نفس الوجود
الذي من مخلوق له تعالى فلا يكون شريكا له تعالى وعن الثاني بان المطلوب
وجود نفس المفهومات وبين كل مفهوم خبريا كان وكلما يصدق الحكم الجائي
عليه مفهوم من المفهومات مثل انه معلوم الله تعالى ومعايرة كما سواه ومعلوم

لنا بوجه ادبته دانه مسا والمفهوم افراد مباين له او اعم او احض مطا اذن وجه
الى غير ذلك مما لا يكاد يحصى وموضوع القضية الموجبة الصادقة بحيث يكون
موجودا في نفس الامر وهذا التقرير الدليل وظاهر ان المراد بها كون نفس المفهوم
محكوما عليه على سبيل القضية الطبيعية كما ظهر من الامثلة المذكورة فلفظ ما ذكره او قوله
شرط الحكم الاجبالي وجود افراد العنوان انما هو في نفسه ما مخصوصه دون مطلق
القضا با فان الفضل بالطبيعة والشخصية ليست كذلك كما لا يخفى على من له
ادني خبرة ثم انه مما لا شبهة انه مما لا شبهة على احد ان المقصود وجود المفهومات
في نفس الامر وما من مفهوم الا يصير عنوانا في قضية موجبة صادقة فاذا سلم
وجود العنوانات فقد حصل المطلب ولا يفر عدم صدق الحكم الاجبالي على افرادها
وعن الثالث بانه قد ظهر ان كل مفهوم يصدق عليه انه معلوم انه تعالى بالفعل
ومعاير لما يوافق بالفعل وينبغي ان يفر عنه من النسب وانت لا تدرى عليك
ان هذا المحقق دفع الاعتراضات الثلاث بارادة المفهوم ولا شك في وجود
المفهومات لا ينفع هنا فان المقدمات اثبات اللازمة بين الموجبة السالبة
المحمول بين السالبة المحصورتين وهذا لا يتم الا اذا ثبت ان افراد كل مفهوم
يكون موجودة حتي يصدق الموجبة السالبة المحمول المحصورة واما وجود مفهومات
العنوانات فغير نافع في صدق المحصورة وما ذكر من وجوب وجود المفهومات
فانما ينفع اللازمة بين الطنعيين من الموجبة السالبة المحمول والسالبة
وما ذكره ان شرط الحكم الاجبالي وجود الافراد انما هو في قضايا مخصوصة
وهي المحصورات ففقد ان نعم في قضايا مخصوصة وهي المحصورات لكن المقصود

فيها صدق القضايا المحصورة لا صدق القضايا الشاملة للطبيعات قوله
 فاذا سلم وجود المفومات فقدم المظهر ولا يضر عدم صدق الحكم الاجبالي على الافراد
 منظورية لان المقص كما علمت صدق المحصورات ولا نعلم بوجود المفومات وصدق
 الحكم عليه بل انما يجب صدق الحكم الاجبالي على الافراد لئيم صدق المحصورات و
 كان المقص اثبات التلازم بينهما في المحصورات لا بد لاثباته من دلائل
 وجود الافراد فقدم الابرار ان التلازم ولا يمكن دفعها بهذه الاجتهاد وبما لو
 ظهر لك فساد ما لي افق المبين حيث قال وبما ينبغي ان يتعرف موضوع
 السالبة وان كان اعم من موضوع الموجبة السالبة المحمول بحسب الاعتبار
 من جهة ما كما حققناه الا ان بينهما ملازمة من جهة اخرى مساوقة لتافيه
 بحسب الواقع اما الملازمة فلا ان موضوع السالبة بحسب ان يكون متمثلا
 فيما وجود ادوهم وان صح السلب عنه لا لذلك الاعتبار وح كما يصح الحكم
 السلب عنه بحسب المحمول عنه فكذا يصح الحكم الاجبالي بايجاب سلب المحمول
 الاول ان كان الثاني بجوح الي اعتبار نبوته وذلك الاول فلا سلب صحه
 المحمول عن صحه ايجاب سلب المحمول اصلا والحكم السلب يقتضي ان يكون
 المحكوم عليه متمثلا في وجود ادوهم بما هو حكم فقط لا بما هو خصوص انه حكم
 سلبه والحكم الاجبالي اللازم بما هو حكم وبما هو حكم اجماعي جميعا واما المساوقة
 التافيه فلا ان الطابع والمفومات مرسته في الازدواج العائنه والغور
 المتعارفة فموضوعات جميع السوابب ثابته ورنما سفيدا ايجاب السلب
 على وجه العموم وجه فساد قوله ان القدر الفوري للحكم مظهر علم عنوان

الموضوع وإذا كان العلم بحصول المعلوم وجب تمثيل العنوان في الذين وجود
لا تمثل الأفراد وجودها حتى يلزم صدق الوجهة السالبة المحمول فأول تجوز
ليصدق سلب عن موضوع ليس بعنوانه فرد في الواقع لا ذنباً ولا خارجاً ولا
ليصدق بأك موضوعه سالبه المحمول من المحصورة لفقدان الفرد للعنوان
نعم أورد المحقق الدواني به على نفسه أنه لا شك ليس الشيء واللا يمكن
فرد بنفس الأمر فإذا قلنا كل الشيء لا يمكن بالامكان العام لا يصدق
الوجهة السالبة المحمول بناء على ما ذكر من حديث وجود الموضوع في الوجهة
الذكورة فنقص كثير من قواعدهم ثم أجاب بأن القضية تصدق حقيقتها
على ما قالوا في المحمول المطلق بمعنى أنه كلي لو وجد وكان الأشياء هو بحيث
لو وجد كان لا يمكن أن لا يصدق وأصبح القواعد كما لا يخفى على المتدرب وأعرض
عليه معارضه بأنه يجب إمكان الأفراد في الحقيقة وفي هذه القضية لا إمكان
لأفراد الموضوع فأجاب عنه ذلك المحقق بأن اعتبار إمكان وجود الموضوع
بمعنى إمكان وجود أفرادها ليس ما في كل قضية وليس عاماً ذلك في
مثل شريك الباري ممتنع والمحمول المطلق من جميع من يعقل ممتنع عليه
أحكام من جميعهم ولا شيء ولا يمكن أن يغير ذلك من الواو التي بحكم فيها
على المسخلات أحكاماً صادقة بجانبه قال تلك القضايا قد حكم
فيها بثبوت المحمول للموضوع على التفسير لا على البت اغني عن الأمر
من غير تعليل ولذلك قيل إن تلك القضايا مسوقة للشرطية وإنشائها
عليك أن الكلام كان في القضية السالبة وإن الوجهة السالبة المحمول

بأنه يمسأونه للسانه فيها وهو الذي ينفع في العكس وبغير ما ذكره لم عدم
صدق الموجبة السالبة المحمول من السالبة مع صدق السالبة فقد ارتفع المساواة
ولا شك في اشتراط امكان الافراد في القضية واما كان صدق العنوان عليها
فيها وليس في قولنا كل الاشياء لا يمكن امكان افراد الموضوع ولا امكان صدق
هذا العنوان على الافراد فانهم قال المحقق الدوالي رة في شرح الشهاب بهذه
المعبارة والحق ان الموجبة السالبة المحمول على ما اعتبره المتأخرون قضية
فهي لان انصاف الموضوع لسلب المحمول عنه انما هو في الذهن دون
اخراج فيكون بينها وبين السالبة تلازم فان قلت صدق السالبة
الخارجية لا يقتضي وجود الموضوع اصلا لافرادها ولا خارجا وصدق السالبة
على ما قررت يقتضي وجوده في الذهن فيكون السالبة الخارجية اعم من
السالبة المحمول قلت المراد من الوجود الذي فيها الوجود في نفس الامر
وجميع المفهومات التصورية متساوية الاقدام في انها موجودة في نفس الامر
فانها لا محالة موضوعه لقضية موجبة افلها انها معايرة لجميع ما عداه واما ان
ذلك الوجود في شئ من المشاعر او لا في شئ من شئ اخر وبهذا الوجه
المساواة بينها بحسب الصدق قائل جدا انتهى وهذا الكلام لطاهر يدل
على ان مقصوده رحمه الله تعالى اثبات مساواة السالبة الخارجية بالسالبة
المحمول الخفية وهذا كما لوحه اخر انما سلمنا وجود الموضوع لكن
هذا لا يقدركم لا يفتي في صدق السالبة المحمول لكن لا بد من ثبوت سلب المحمول
له الفرض وثبوت سلب المحمول عن الافراد الخارجية الافراد النفس الامر به

غير موجودة في نفس الامر غير ظاهر بل لا يكاد يوضح فانه يصدر في الاشياء من الاشياء
بحال في الذين خارجة ولا يصدر في حقيقته ولا في حقيقته فان افراد الذات
في نفس الامر في البصر حال في الذين اللهم الا ان بوجه جواب السؤال
المضيق بقوله قلت بان المراد بالوجود الذاتي مطلق الوجود في نفس الامر
وجميع المفهومات موجودة في نفس الامر في الموجد السالبة المحمول
وبين السالبة ملازم في الحد الذي في الحقيقين منها قتال ثم في دعواه
الملازم في الصدق شيء هو ان صدق السالبة ملازم وجود الموضوع
والبيان لا يدل لو لم يدل على ان المفهومات موجودة في وجود موضوع
السالبة يجوز ان يكون بالاتفاق دون اللزوم وعلى رآيه بالملازم
مطلق المصاحبة من الطرفين قتال حاد وانظر في كلام امثال هذا
المحقق زه من الاضطراب ومن الله تعالى الاستعانة في كل باب
قوله باعتبار تعلق التصديق اه في البصر مثل ما سبق قال باعتبار تعلق
التصديق لا العصى الا لصور ما تعلق به وتصور عنوان موضوعه واذا كان
التصور يحصل الصورة في رعيهم حسب وجود العنوان في الذين لا وجود
افراد في ملازم صدق الموجد السالبة المحمول قال الشر المحقق قدس سره
قد خرج في بعض كتب المنطق ان الكليمة عدم ملكته واذا كانت عدم ملكته
فلها ثبوت في موصوف موجود لوجود موصوفه لازم واذا لم يكن فيحتاج
ففي الذين نعم حديث الرجوع الى الاستدلال الاول باق ثم لك ان تقرر
هذا الاستدلال بان ثبوت بعض الاوصاف الاشياء ضرورية كالكلية

الذاتية ودر موضوعات المنطق ولا يحل ثبوتها الموضوع الموجود في الخارج
من حيث وجوده الخارج في فلا بد من ان يكون في الذم وله وجود غير الوجود
الخارجي سواء كان انفسى طبعه الربط الالجابي وجود الموضوع ام لا والاصل
ان خصوص بعض الاوصاف يقتضي موضوعا موجودا ولا يمكن عروضا لوجود
الخارجي فلا بد من نحو اخر من الوجود لبعض فيه هذه الاوصاف سواء هذا الوجود
وجود اذها وبهذه الاوصاف معقولات ثمانية وح لا اول ولا توقف على
كون الكلية صفة ثبوتية لكن سفي ابراد عدم تمامية التفریب ان غانية لم
منه نحو اخر من الثبوت ولا يلزم منه ان يكون في قوة دراكه كما قد عرفت فتبر
قال قدس سره ايضا الحقائق الكلية كالانسان مثلا اه حاصل اما ان
الحقائق الكلية من حيث انها كلية اي موضوعية بوصف الكلية موجودة بالضرورة
والا لكان ثبوت صفة الكلية ثبوتا فرضيا مثل العفاء لا افراده الفرضية بالضرورة
تستبعد بخلافه والحقائق الكلية بما هي كلية غير موجودة في الخارج فلا بد من نحو اخر
بوجودية الحقائق الكلية بما هي كلية وبها اقرب بما قررنا سابقا واما ان ينبغي
هذا الاستدلال على نفى الكليات الطبيعية الاعيان وحاصل ان الحقائق
الكلية موجودة قطعا ليست موجودة قطعا وليست موجودة في الاعيان
لان الموجود فيها الاشخاص ولا وجود للحقائق اصلا فلا بد من نحو اخر بوجوب
الحقائق وهذا هو الظاهر من سوتى كلامه قدس سره وح حاصل قوله قدس
سره ونجى عليه ان دعوى الضرورة في وجود الحقائق الكلية غير مسموعة بل
القدر الضروري وجود افراد الحقائق في الخارج واما وجود الحقائق انفسها

وهنا اخرجنا فكلما والشبهات الموقوفة للمتكلمين بوجود الحقائق في الاعيان لو تمت لثبت
على امتناع وجودها فيها وخارجا فكيف سلم المتكلم وجود الحقائق في الخلق قال العصر العلامة
البنار سي رحمه الله تعالى في حواشيه على شرح حكمه العيني ان لم يكن للحقائق وجود
في الخارج فهي ايضا بالكلية اشكال ان احدث بمعنى المطابقة فلا اشكال
ضرورية ان كل فرد يعقل اذا جرد عن الشخصيات فالحاصل في العقل
او القاييم به الانسان مفرد وان كان الادراك فاما بالذات والمدر
سبب فيه لا بالحصول ولا بالقاييم فان لم يكن موجودا في الخارج انما هو
شيء بالكلية ضرورية الا ان المظهر على هذا العقد ليس شيئا أصلا
يكون كليا وانما في الذن من الشئ هو انه الفعل المنطوق به من الهويات
الموجودة في الخارج فهو منسج الحمل والصدق على شيء خارجي فلم يكن كليا صادقا
على كثيرين نعم هو كمي بمعنى صورة مطابقة لأمور متعددة وان كانت الحقائق
موجودة في الخارج كما سبق لقله عن الشئ فهو منصف في الخارج ثم قال رحمه
الله تعالى بعد ما حقق ان الحق هو القول بالشئ والمثال وحاصل ما قصدت
ان الواجب على الثاني لوجود المنة من حيث هي في الخارج ان يجعل
الكليات الذاتية والعرضية صور ادراكية لا أشخاص خارجية محبة
غير ان يكون لها نفسا اعتبارية يكون هي مميزات معلومة وبضم تلك الصور
لكونها فائجة بالنفس الناطقة الموجودة في تلك الوجودات الخارجية
ويعتقد كونها جزئية بمعنى انها غير صادقة على شيء موافاة وبمجرد كتمانها
المطابقة لأمور المتعددة الخارجية مطابقة الحكمانية للمحكمي عنه فذلك

موجودات ذنبية بمعنى انها حاصله للذين لا بمعنى انها ليست موجودات في
 الخارج وان جعل حصولها للذين وجودا ذنبيا الامر خارجي المشخص الموجود
 في الخارج لم يبعد فم يكون كشي واحد وجودا في خارجي وذنبية او لا بمعنى
 للوجود الذنبية الادراك الا ان يكون مقصورا عند الذين ولا مقصور
 الا لقيام صورة بالذين محاكاة عن المدرك بها انتهى والمقصود تقييد
 الجرح المحقق على ندرج نقاة وجود المنة من حيث هي عن الخارج
 ان لا يكون ادراك الابالشيخ والمثال ان لا مقصور حصول حقيقة شخصه
 خارجته في الذين وليس هناك حقيقة كلياً صالحة لان يكون تارة شخص
 شخص ذنبية وتارة شخص خارجي فليس هناك معلوم مصنف بالكلية
 لا في الذين ولا في الخارج لان المعلوم لا مصنف بالكلية والعلم ايضا
 لا يمكن ان مصنف بها بمعنى الحمل على كثيرين لان الشيخ اقام بنفس
 لا يصح فيه الحمل على كثيرين ولا الموجود المعنى لانه مشخص فحصر الكل لا يكون
 الا بمعنى المطابقة للكثير اي لكونه ادراكا لها ومصنف بها الشيخ اقام بنفس
 فيما خارجيا ولا يمكن القول بالوجود الذنبية الا بمعنى القيام به قيام الا
 رادة والقدرة والعصية والحب والرضا وغير ذلك او بمعنى ما على
 به الادراك ولا سبيل للوجود الذنبية للوجود المعنى حقيقة وفي الكلام
 وح لا توجه لهذا الدليل ولا يرد ان المحقق قد سكره وجهه فتأمل
 لكن لقي بينا شي وهو ان حمل بعض المفهومات ضروري وغير مفكر ومع
 ذلك فيقولون الحمل الواحد المتباين فلا بد من نحو الاتحاد بين هذه المفهومات

وبين الأشخاص الخارجة وليس الاتحاد بالذات على رأيهم لأنهم لا يقولون
لوجود الحقائق بوجود الأفراد فلا جرم يكون الاتحاد بالعرض على رأيهم بأن
يكون لها علاقة خارجية بالأشخاص بحيث نسبت وجوده بالذات إليها
بالعرض فمثل المفهومات الصادقة على الأشخاص اللبنة على رأيهم
الكلية المفترضة على رأيهم في وجود الحقائق بوجود الأفراد فربما
انقدر من الوجود العرضي كاف في العقائد الموجبات الخارجية الأخرى
أن الموجبة الخارجية قد تصدق عند كون الانتراعي موضوعا عند القابلية
لوجود الطابع فالوجود بوجود المنشأ ككاف في صحة وجود موضوعا
للموجبة صادقة نعم كما أن لهذه المفهومات وجود بالعرض بمعنى وجود
أفرادها في الخارج كذلك يمكن في الذهن أن يوجد أفراد لهذه المفهومات
بحيث لا يترتب عليها هذه الآثار الخارجية ويكون هذا الوجود الذي هي
الأفراد الذاتية وجودا بالعرض لهذه المفهومات الصادقة عليها ويكون هذا
الأفراد مبهمة أو الأكتاف تلك المفهومات وليس هذا عين القول بالشيء
والمثال قال القائلين بالشيء لا يقولون بكونه فردا من أفراد معلومة
وإذا تمهد هذا فنقول يجوز أن يضاف هذه المفهومات بالكلية بمعنى الحقل
على كثيرين ولا بأس به وإما ما قال به الجرجي ضرورة أن الإنسان
المطهر على هذا التقدير ليس شيئا أصلا فجوابة أنه لا أراد أنه ليس شيئا أصلا
لا ينفى ولا يثبت به فهو ممنوع كنف والمذكرون لا يقولون الحقل فلا بد
توجد من الاتحاد مع الأشخاص وإن أراد أنه ليس شيئا ينفى فسلم لكن لا ينافي

الاتصاف بالكلمة فان الاتصاف انما يقتضي وجود الموصوف بالصفة الاعم
 لكن بقي الكلام في ان الاتصاف بالكلمة ايضا على هذا التقدير من هو في الذهن
 في نفس الامر اعم من ان يكون في الخارج او في الذهن وقدم الكلام قد ذكر
 اعلم انه قال الشافعي قدس سره في حواشي التجرية الكلمة ان فسر
 بالاشتراك اشنع عروضا في الخارج للوجودات الخارجية والالزام الصا
 ذات واحدة بعينها في زمان واحد باوصاف متقابلة والكلمة بمعنى الاشتراك
 بمنع عروضا للصورة العقلية فان كل واحد منها جرنية في نفس حيزه فاشنع
 اشتراكها نعم بعرض للصورة العقلية كونها كلمة بمعنى المطابقة ومعنى المطابقة
 مما سبقت محضه لا يكون لساير الصور العقلية كالاشتراق حاصل عند تعقل زيد
 فانه غير الاشتراق حاصل عند تعقل فرس معين ومعنى المطابقة للفرس ان لا يحصل
 من تعقل كل واحد منها انفرادا فان زيدا اذا جردناه عن الشخصيات
 حصل الصورة الانسانية المعرّضة عن اللواحق واذا جردنا بكرة حصل
 تلك الصورة بعينها فلولا انعكس الامر كان حاصل حاصل من بكرة كالنحو
 انهم الذي يفسر في الشنع فانه اذا ضرب اي خاتم من الخواتم على شمع
 حصل ذلك النفس بعينه هذا كلامه فحمل العلامة القوشجي على ان مقصود
 قدس سره انه منع تفسير الكلمة بالاشتراك وانما تفسيره بالمطابقة
 فاعترض عليه ان هذا انما يتم لو كان الموصوف بالكلمة منحصرين الا
 الخارجية والصورة العقلية وليس الامر كذلك بل المنصف بها المعلوم
 ولا فائدة فيه واجاب هذا الاسناد الجرحي المحقق به بان كلامه قدس سره

منه على ان لا وجود في الخارج الاشخاص وهو معقد المقرضين وقد علمت
في ما مر ان ليس للكليات على هذا الرأي الا صورة او راكبة قائمة بالنفس
ومعلومات تلك الصور لا الاشخاص الخارجية وليس يحصل في
الذين شيئا يكون غير الصورة من حيث هي لا بالاخبار ولا بالذات يكون
هو موضوعا بالكلية على وجه الاشتراك المحل والاشخاص ان اذ لم يكن
موجودا في الخارج فلو قطع النظر عن محضه الذهني وحصوله في الذين
لم يكن شيئا فضلا عن ان يكون كليا صادقا على كثيرين انتهى كلامه الطنبغي
ولا شك في ثباته الا انه بقي عليه شيء لا يخفى على المتأمل فيما قرنا
بالتفاسد امكان التوافق المقهورات بالصدق على كثيرين غير منكر
على راي القاه ايضا ثم قال هذا المخرج ومن اجاب عن الاعتراض بالتزام ان السيد
المحقق قد ستره نفي الاشتراك المحل عن الصورة من حيث هي صورة ذهنية وانته
لها من حيث ذواتها فقد دلت على حقيقت اذ هذا المجيب نفي الكلام على نفي الطنبغي
عن الخارج فقد دلت على قول اليه هذا النفي وان نفي الكلام على وجوده فهو لو
الكلام بما لا يرضى به فانه من المشهور ان السيد المحقق قد ستره من النافين
الطنبغي من حيث هي انتهى كلامه الشريف واعلم ان المجيب المحقق الدواني
ره جعل حاصل كلامه قد ستره ان الكلمة بمعنى الاشتراك ليس معرضا للصورة و
بمعنى المطابقة معرضا للصورة لانه لا يمكن نفي الاشتراك وهي الكلام على
وجود الطنبغي من حيث هي وليس توحيها بما لا يرضى به قايله فان مقصوده قد
ستره تحقيق معروض الكلية على طور انفسه وعلى طور نفسه فكيف قد قال

قد كسره علي ما نقل عنه ذلك المحقق ره ان تلك الصورة لو فرضت موجودة في الخارج
 فان الشخص شخص زيد كانت عين زيد وان الشخص شخص بكر كانت عينه في
 الكلام الذي نقلنا ايضا اشارة اليه حيث قال قد كسره ان زيدا اذا جردناه
 عن الشخصات فان التجريد عن الشخصات انما يعقل اذا كان الشخص
 زيدا وهذا انما يكون علي تقدير وجود الطنبية من حيث هي واما عندنا في هذا الشخص
 عين الهوية فلا شخص زيد عليها حتى تجرد تقدير حسن التدبير **فـ** ويمكن الجواب
 عما اورده علي الوجه الثاني آه فيه انك قد علمت فيما سبق ان الذي يجب ثبوت
 الشيء في ثبوت الثابت في الجملة اعم من ثبوت نفسه او عينه اية في طرف
 الا تصاف فاما بموضوعه واما بثبوت في طرف آخر فلفظ في الثبوت فلا يلزم
 ثبوت في الجملة معني انه في الدين او في الخارج فلا نعلم الدليل بهذا الوجه **فـ**
 كما لوجود العقلي قال في الحاشية الوجود الذهني وجود حقيقي والوجود اللفظي
 ليس وجودا حقيقيا وليس مائة حقيقه ولا يمكن اعتبار نفسيه بوجود **فـ**
 اذ للذاتين ان يميزوا المعنى ان للذاتين ان يميزوا رجوع هذه القضية
 المصدق الي الخارجية بان يكون مصداقها واحدا كما انهم التزموا في القضية
 الذهنية بالكلية لا باعتبار المفهوم ولا باعتبار المصدق اي لا يكون متاخر
 للخارجية مفهومها ولا صدقها **فـ** واليضا يمكن ان يجاب بان من شأن
 الاتصاف هو ان يكون وجود الموصوف له حاصله علي ما يظهر بالتأمل في
 رايه ان المصدره الفايه به اعتبارين اعتبار نفسي شمي مع قطع النظر عن العوارض
 الذهنية واعتبار من حيث انها مقترنة مع العوارض الذهنية فالصورة بالاعتبار

الثاني وجود الرطب منشأ الاضاف ووجوده بالاعتبار الاول وجوده في نفسها
ليس منشأ الاضاف وهذا بخلاف قيام السواد والحرارة بالموضوع في الخارج فان
هناك وجود حقيقتهما وشخصيهما وجودا رطبيا وانت لا يدعي عليك انك
ان الصورة القائمة بالذات حاله فيه ومن الفطريات ان حلول فرد لا يصح
بدون الطبقية التي هي تمام حقيقته كيف والعقل المجرد عن الفواشي الوهميه
لا يحض ان يوجد شي في شيء ولا يوجد فيه اجزائه او حقيقته فادع لا بد من حلول
الحقيقه واذا كان الحقيقه والشخص كلاهما حالين موجود بهما تابع لوجود المحل
وتنسب اليه فقد عرض لوجودهما الانتساب وهذا هو الوجود الرطب ووجوده في
في الشيء ذاته وقد جعلتم هذا الوجود الرطب منشأ الاضاف فيلزم ان
الذات بطبيعه الحرارة والشخص الذي في يلزم انضاف الذات به انعم ان كان
له ان بلا خط وجود احوال نفسه من دون اضافته الى المحل ولهذا يقال وجود
في نفسه هو وجوده في موضوع لكن هذه الملاحظة تخفى في القاييم بالقيام بخارج
ولا يفر الاضاف اصلا قال استدل عصره العلامة الحافظ النجاشي في جوابه
على شرح حكم العين ان قيام الشيء بالشيء تحقق التعلق الناعت بينهما وهذا
الناعت عين صدق المشق فان كان بين الحرارة والذات تعلق ناعت لم
كون الذات جاردا الا فلا قيام اصلا وهو المنطوق وهذا كلام منين ومحصله انهم قد
اعترفتم بان الصورة القائمة بالنفس حاله فيه وهذا الوجه تعلقا باعتبار
النفس والصورة شخصيا وحقيقتهما لان المحلول او لا وبالذات انما هو للحقيقه
والعين انما يحصل بالحلول كما هو تدعيم من ان تعلق احوال متعين المحل ولا يفهم

من الحلول الا الاختصاص الناعت فيكون للصورة اختصاص ناعت وهذا الاختصاص
الناعت ليس الا لتعلق نحو تعلق البياض بالحجم ولا يفهم منه غير هذا التعلق وهذا التعلق موجب
لحل المشق فيلزم كون الذين حار القيام الحرارة فيلزم المحذور وان اردتم بالحلول
معنى اخر فلا بد من بيانه ومن بيان انه ليس مناط صدق المشق ودونه حرط القواد
وهذا ينفع جواب المصنف فان الفرق بين الوجود الظلي والاصلى بعد الاعتراض
بالحلول لا ينفع قال الذي يفهم من الحلول هو الاختصاص الناعت وهو موجب حل
المشق فتأمل واذا بلغ كلامه هذا النصاب والابطر وجه لما قال هذا الحر في تقريره ان
هو انما سلمنا ان معنى الحرارة ما حصلت فيه الحرارة لكن لفظ مشترك بين معاني
لثيرة ونحقق المعنى المراد به في تعريف الحار في الحرارة اما ضل في الذين ممنوع
فلعل حصول الحرارة في الذين لم يكن فردا للحصول الحرارة في الشيء اما خذ في
مفهوم الجار واما اصل ذلك ان قلت الذين يحصل فيه الحرارة وكل ما حصل فيه الحرارة
فهو حار يتبع ان الذين حار وبقوه بان الحد الاوسط فيه غير مكرر لان حصول الحرارة في الشيء
معنى وحصول الحرارة في الحار معنى ولفظ في مشترك فيما لفظا وذلك لا بعد الاعتراض
بان الحرارة حاله في الذين بحسب التعلق الناعت وهذا هو المعبر في معنى الحار لان
التعلق الناعت لا يفهم منه الا التعلق الذي بين الحرارة والحار وان اردت معنى
نسوي ذلك فلا بد من بيانه ويال ان يوجب في الحرارة بالنسبة الى الذين
ولا يوجد فيها بالنسبة الى الخارج فافهم واعلم انه قرر بعض الاعاظم جوابا لطلب الخبر
بوجه مبسوط في حواشي على شرح العقيدة العقدية بعد منه ان المشق ما قام
ابدا فبما انعم من ان يكون علي وجه الانضمام او علي وجه الانزعاج وان ليس

كل قيام يكفي محل المشق بل بحسب كل مشق قيام بوجه مخصوص الاتري ان الفوق
لا يحمل الاعلى شي ندرج عنه القوفه على وجه مخصوص في وضع وتوفر قيام القوفه
بمركز العالم وان كان سجيلا لا يصح حل الفوق فاذا قد علم ان المعنى في كل
مشق قيام على نحو مخصوص قال لا نسلم انه يلزم من قيام هذه المبادئ المذكوره
من الامتناع والحرارة والامتداد ونحوه كونها متممعا او غيره لان المنسج لا
الاشي يصح انزعاق مفهوم الامتناع ولا كقيده القيام مطم وكذا الحار والممتد ما
قام به الحرارة والامتداد على نحو قيام الاوصاف العتبه فاعل في هذا النحو
من القيام خصوصيه وفي ذلك النحو خصوصيه اخرى تمنع احدهما الحمل دون
الاخرى ولا يكره ولا يكره ان كلا النحويين يوجبان بعض انحاء الحمل فانه
ان يقال الذين ذواهايات هذه الامور لكن لا يجب ان يقال ممنوع او
ممتد ان اريد بهما المعنى العرفي ولو اريد بهما معنى بسا دي المعنى المستفاد
من قولنا هذا ذهبيه الامتداد والامتناع فسلم الصدق انتهى بذا مع طول
اطنا به بحيث لا يريد عليه لا يدفع التعلق فان حلول الحرارة والامتناع
ونحوهما مسلم عند القابل بالوجود الذهني ولا يفهم من حلول التعلق التا
الذي يكون للسواد بالنسبه الى موضوعه وهذا يوجب حمل المشق بالمعنى العرفي
فان المعنى العرفي يمشق بان ترتب عليه الآثار المبدأة المحضونه والموجب لحمل هذا
المفهوم قيام المبدأة كقيام السواد بالموضوع او كقيام القوفه به بل والقيام بنفس
الضر والعننه الضر على ما في نفسه المحقق وهذا ضروري وبسبب ان يكون الكا^{مكافئه}
والحلول ليس الا هذا القيام وان اريد القيام بنحو اخر خارج امثال هذه القيا^م

ويكون فرد الاختصاص الناعت فلا بد من بيانه حتى يتبين فيه انه لوجب حمل المشق
 ام لا فان الذي يفهم من لفظ الحلول والاختصاص الناعت هو ما ذكرنا وما ذكرنا
 لو فرض قيام الفوقية بمركز العالم اذ غير طر بل يحمل عليه الفوق والتحت وذلك التقدير
 المحل لعم الفذر الفرد وري ان ما يكون مباديه متراعنه فانضمامها لا يصح على ما هو المشهور
 اما لامتناع الانضمام فيه كما اليه ميل المحسره اذ لان منصفه ما انزعج منه المبدأ
 ثم انه لو انقلب الحلول والاختصاص الناعت عن صح حمل المشق في بعض الختامه
 لا لرفع الامان عن الحكم بامتناع حلول ما هو متحمل الحلول فانالم يحكم بعدم حلولها
 الا بعدم صدق متساويتها كما انما الحكم بعدم حلول البياض في الجسم الاسود وما دام
 الا لامتناع كون الجسم ابيض حين هو اسود ولو فتح هذا الباب لحاز ان يحمل في
 الجسم الاسود بياض فيختص به اختصاصا ناعنا ولا يصح الحكم بانه ابيض ثم ان
 قيام الصورة عند الفلاسفه يوجب حمل منصفه بحيث يصح حمل العالم عليه
 فهذا القيام لم لا يوجب حمل منصفه الاخر وهل هذا الا انها فت ثم كلام هذا المحقق
 الا عظم لطايره نيا في ما حقق واعترف به في مواضع حواس اخرى فانه قد اعترف
 على ما قال المحسره ان صدق المبدأ على المبدأ لا يوجب حمل المشق على المشق
 بان في المشق مفهوم المبدأ ومفهوم الصفه والمبدأ ان متصا وقال ومفهوم
 الصفه في الكل واحد فصدق المبدأ على المبدأ لا يوجب صدق المشق
 على المشق فمتسا قد اعترف بان مفهوم الصفه واحد في المسقات كلها
 وبنينا قال المعبر في كل مشق خصوصيه ليس في مشق اخر قتال ثم اعلم انه قد اجاب
 النصير الطوسي بان الاستدارة الجزئيه ذات وضع فمحله لا محاله وذو وضع فمحله

الخبر الذي هو محله مستدبر من حيث هو محله ولا يلزم من ذلك ان يكون المدرك
الذي يكون المحل له مستدبرا وان كانت محله لم يكن ذات وضع لا يقتضي
ان يكون محله مستدبرا واما الحرارة فانها لا تقتضي ان يكون حارا الا اذا
كان محال في بعيدها والمحل حبا خالبا عن ضد من شأنه ان يفعل عينا
ولا يلزم من ذلك ان صورتها المتغيرة بها اذا حلت حبا او قوة حبا
ان يجعلها حارا فضلا عن ان يجعل حارا فضلا عن ان يجعل المدرك الذي
يكون ذلك المحل له حارا انتهى وهذا الكلام بلوح عليه انما راهنه بان هذا
لكلام المجانين اما اوله فلا نه قد سلم واعترف بان محل الاستدارة
الجزئية مستدبر فادان صورنا الاستدارة والاستقامة معا يلزم ان يكون
محله مستدبرا مستقيما اللهم الا ان يلزم ذلك ويقول الاستدارة حلت
في جزء من المحل والاستقامة في جزء اخر وانما يافلان الاستدارة
الكلية اذا حصلت في العقل المدرك شمس النية فيلزم ان يكون الذين
مستدبروا داخل نية لكونها ذات وضع وان قبل بان يكون المستدبر
ذا وضع لازم له وان كان كونه الاستدارة ذات وضع غير لازم لها
حج بها عفت الاستحالة او يلزم ان يكون المدرك مستدبرا الصديق رحمه
الله وكونه ذا وضع لكونه لازما للمستدبر وانما يافلان الحرارة اذا
قامت بالذهن كان الذين فابلا بها بالضرورة اذا قابل ما يكون محله
والنفعل فيه قوة المحل اياه فان فرض الحرارة احاصلة جزئية يلزم كونه القوة
احالة حارة وان فرض حصول المنة يلزم كونه المدرك حارا والمكلف ان

يتكلف الاصطلاح كلامه بحيث يخرج عن الهنديان بان المراد بالاستدارة
 الجبرية الاستدارة العينية القائمة محل محصل المفصل ان الاستدارة الجبرية العينية
 تجعل محلها مستنداً ونحن لا نقول بحصول الاستدارة العينية واما الكلي منها فبما ان
 كانت حاصلة فلا تجعل المدرك مستنداً لعدم ترتيب الانوار في النجوم من الضياء
 مغاير للضياء الخارجي واما الحرارة فاما جعل المحل حاراً اذا قامت بعينها اي بوجود
 الاصل بالشرائط المذكورة ومنها الوجود ظلي والقيام قياماً ذاتياً فلا يجعل
 المحل حاراً وعلى هذا يرجع الكلام الى الجواب المشهور وقد عرفت انه لا يتم بعد
 الاعتراف بالحلول واذا قد بلغ كلامنا هذا النصاب وعلمت ان محصل الدليل
 ان حلول المبهات الخارجية بالنفس بطم لا يتلوخث لتعلقها بها تعلقاً ذاتياً
 قبل تعلق السواد بحلها فيلزم كونها حارة وقاره لان التعلق الناعت يوجب حمل
 المنق بالضرورة والالتزام مكابرة علمت ان حل هذا الدليل غير غائبة عن
 واذا بطل حلول المبهات في الذين فلا يكون العلم بمبهات المعلومات الحاصلة
 في الذين بل صفة اخرى مغايرة وهي احالة الانجلانية فافهم ولكن من الشاكرين
 ثم لك ان نقرر الدليل بوجه اخر هو ان قولنا النفس عالمه فضته خارجية فلا
 بد من ان يكون مصداقه امر خارجياً والمصداق هو قيام العلم بالنفس فيكون
 قيام مبهة الحرارة بالنفس انما خارجياً ولا سبيل الى ان يقال ان قيام المبهة
 قياماً ذاتياً وقيام الشخص بالشخص الذي قياماً خارجياً اذ ان لا قيام للمبهة
 واما القيام للشخص الذي هو العلم كما يلوح في بعض كلمات المحنثه رة اما الثاني
 فلانه لا يجوز فطره قيام شخص الموضوع وحلوله فيه وقد عرفت ايضا ان المبهة كل

فنشخص بالحلول في المحل واما الاول فلانه ليس هناك قيامان احدهما قيام الشخص
الذنب والاخر قيام المنيه بل ميبا قيام واحد وقيام الشخص الذنب هو بعينه قيام
الحقيقة فكيف يكون احدهما خارجيا والاخر ذاتيا بل هذا القول بان يوجد
شي في طرف وحقيقته في طرف آخر ووجود هذا الخور ان يكون السواد القائم بالجسم
قياما خارجيا ولا يكون قيام حقيقته بالجسم قياما خارجيا فيمكن ان يقوم السواد
بجسم ولا يكون بجسم او دون اسفطية فاذن لم كون قيام مهيبة الحرارة بالذنب
والشخصه الذنب كلاهما خارجين مثل قيام الحرارة بالنار فيلزم كون الذنب حار و
بارد او سفيا ومعوجا وهذا التفسير لا مرد له بما يكلفون من التكلفات الا انه
ببطل يكون العلم بنفس المعلوم ولا يدل على بطلان حلول المهيبات حين العلم بالنفس
نقد رايك مكتوبا على المحاكمات بخط ابنه واساندة العصر المخرج سيما النحضر
والصاعد علي سلم النحقيق ذو ابد الطوي في العلوم العقلية والنقلية المطمع
على الاسرار القرآنية المفاض عليه بالافاضات الرحمانية الى علما ولسان
سره واذننا ما اذا قد ومحصلة ان الصورة الذنبية صفة مضممة بالنفس وتوجد
خارجي ومن الفرد ريات ان الاصناف الموجودات خارجي بصفة الصافي
لسندعي وجود الصفة في الخارج ولا يجوز فطرة سلبية ان ينضم شيء الى موجود
خارجي في الذنب واذ كان الصورة امر موجود في الخارج ومهيبة موجودة بهذا
الوجود فيكون قيام الحرارة بالذنب قياما خارجيا فيلزم كون النفس حارة وهو
لا مرد لهذا التفسير اصلا ولنت قد عرضت هذا التفسير على بعض الاعاظم صاحب
العبرة الوثقى فقال للمحال ان لا يقع به نيته ان الوصف المنضم الى الموجودات خارجي موجود

خارجي ولعل به امكافرة فان الاعراض الموجودة في الخارج انما تحكم موجودها في الخارج
 لما وجد له حال في موجود خارجي ثم تحكم يصديق مستفادها علي ما حلت فيه واذا قد يجوز
 يكون الحال في الموجود الخارجي موجودا فيها فقد انهدم حدار الحكم بوجوده في الاعراض
 في الخارج وارتفع الايمان ببيدته كون السخاوة والشجاعة والارادة والعصب
 واثباتها موجودات خارجية ولا يجد بيده الفطرة الفرق بين العصب واثباته
 وبين العلم في الموجود الخارجي وكذا بين حقيقه العصب واثباته وبين
 حقيقه العلم اي ما يبقى بعد حذف شخصاته واثباتات العلم في الوجود الخارجي فلما
 حكم الفطرة بان العصب يحصل في العضيات اذا اخذ من حيث هو مجرد عن
 الشخصات ففي المنة من حيث هي موجودة في الخارج كذلك حكم بان العلم
 المعين الثابت بالعلم اذا جرد عن الشخصات داخل من حيث هو يكون منه
 موجودة في الخارج بعين وجوده العلم والصورة بعد اخذ من حيث هي لا يبقى
 الا منه المعلوم فيكون موجودا خارجيا وقد قامت بالنفس فيكون النفس حارة باردة
 فاذن قد تم الدليل وبطل كون العلم نفس المعلوم وهذا الجاز ما دفع الوعد به سابقا
قوله انت تعلم ان حصول الشيء هو الاشكال مغفل الي اشكالين احدهما انه محال
 لكلام القوم وعبر عنه في بعض كنهه بانه جمع بين المذهبين مذيب الشيخ مذيب حصول
 الاشياء بانفسها الثاني ان حصول الشيء في الذهن لا يعقل بدون الحلول والقوم القوم
 يعرفون به وليس حصوله في الذهن مثل الحصول في الزمان والمكان اعلم ان هذا العلامة
 لما راي ان اشكال كون الذهن حارا باردا لا يندفع بعد الاعتراف بالحلول المنة
 وجعل الذهن مجردا ولا استبعاد فيه فان هذه الصورة لما كانت مدركة للنفس

لا يستبعد إطلاق لفظة في لانه يطلق على تعلقات مختلفة كما يقال في الواقع وفي العلم
كذلك يطلق في الدين ايضا ثم لا راي ان العلم صفة قايمة النية حكم بانه صفة اخرى غير
المعلوم احاصل ولا استبعاد فيه نعم ينفي اشكال مخالفة القوم وان كان مجرد ذنب
جديد من عند نفس فلا يضره المحالفة فانهم **قوله** الا ترى انهم استدلوا على باطن النفس
اه استدل على ان الصورة حارة وليس حصولها مثل حصول الشمس في الزمان والمكان
وحاصله ان الفلاسفة استدلوا على تجرد النفس وعلى انها غير متضمنة لثقلها في القوام القاد
والقوام المراد المتماثل الاجزاء الى اجزائه بان الصورة بسيطة ومجردة غير متضمنة
وليس حلول الطرمان فوجب ان يكون النفس ايضا غير متضمنة ومجردة عن المادة
لو لم يكن للصورة حلول لانهم الاستدلال بهذا الوجه فانه لا يلزم باطنة الطرف
ببساطة المتطرف وهذا الاستدلال على ان الصورة حاله عند القوم لما صرح
به المحنثيه وتذا كان يدعي العلامة تجد يد مذنب من قبل نفس فلا يضره لطله
هذا الاستدلال **قوله** وليس منها امر ان اه هذا الطال لذنبه قال في الحاشية
ولا يرو ان هذا مخالف لقوله فيما سبق انه يجوز ان يكون شي واحد وجودا في
الذين باعتبارين احدهما تجرد وجوده والوجود الخارجي والاخر لا تجرد وجوده وبالا
الاول علم وبالا اعتبار الثاني معلوم وجه عدم المخالفة طه فانه انما ينفي منها امر
متعارفين بالذات احدهما حاصل بالذات والاخر قائم والاستدلال على اتفاق
الامر من بان الامر انما قائم الكمال نفس لمعلوم يعود الاشكال من كون الذين حار
او بارد وعند تصور الحرارة والبرودة يكون شي واحد جوهر او عرضا وان كان
غير المعلوم بالذات فلا يصلح لان نفع علما لان العلم عبارة عن مبدء الالتم

والشيء اذا حصل بنفسه لا يحتاج الى شيء اخر يكون مبداء الالكشاف فليعلموا
هذا الامر القاييم في الالكشاف فلا يكون علما وهذا فانه على ان العلم نفس العلم
الحاصل وهو عالم بهين بعد بدليل ولا هو بهين بنفسه واذا لم يكن العلم نفس العلم فقول
والشيء اذا حصل بنفسه الكشاف ممنوع ثم ان حصول المظهر غير كاف في الالكشاف
بل لا بد من الحلول ضرورة ان العلم صفة من صفات النفس واذا قد امكن الحلول
فلا يكون حصول الصورة علماً **ثم لا اشكال في كون البنى الواحد علما ومعلوما**
آه قالوا الصورة القايمة بالنفس لها اعتبارات اعتباراتها صورة شخصه
قايمة بالنفس وهو بهذا الاعتبار علم واعتبارها مع قطع النظر عن العوارض ^{شبه}
وعن الشخص الذي ^{اعتبار} وهي بهذا الاعتبار معلوم فاختلف العلم والمعلوم بالاعتبار
قال اسناد عصره الجراح العلامة الحافظ المبارك رحمه الله تعالى في جوابه علي
شرح حكمه العيني ثم اعلم ان اتحاد العلم والمعلوم بالذات وتغايرهما بالاعتبار
غير صحيح اذ غاية ما حرروا به هذا المرام انه قد يعقل ما هو نفى ضرورة عدم محض والتعلق
انما يتصور بين شيئين لا حقيقة له الا الامر الموجود في الذهن هو باعتبار قيامه
في القوة العاقلة علم وباعتبار نفسه معلوم وفيه ان المعلوم ان كان موجودا
في الخارج لا حاجة الى اثبات وجوده في الذهن لان وجوده الخارج يكفي
في صحة التعلق العلي وان كان معدوما في سوا ذلك كان لا فراده وجوده في الخارج
ام لا واقتضى صحة التعلق العلي قيامه بالذهن فهذا القيام هو الحقيقة لوجوده ان
قطع النظر عما لم يكن شيئا فاذا اعتبرتم القيام حسيته العلمية فما الذي يعزوه
حسنية المعلومات فان اعتبارها في نفس عين اعتبار القيام اذ لا يحقق له في نفس

الانقياسية بالذهن ولو كان له محقق وذات غير قيامه بالذهن وغير وجوده في الخارج
فبالضرورة يكون بنوعا اعترايا وهو مخالف بذمهم واذا بطل الاتحاد المذكور
فبالضرورة الصورة العقلية الانسانية لنفسه او اكتبه في ليس لها اعتبار
بكون انسانا كليا معلوما بل المعلوم به الامر خارجي او الشخص انهي كماله الطبيعية
ودفع كلامه هذا في اثناء تحفيقه ان لا تصور على بذمها الكلي الطبيعي منهم شراح
المطالع رحمه الله تعالى فمقصوده اثبات المغايرة الذاتية بين العلم والمعلوم
على هذا الرأي لكنه ياتي عنه ان كان موجودا فانه جعل فسيما ما كان افراده موجودة
نفسا ومقصوده اثبات المغايرة على كل رأي وهو انظار لكن لا يفهم هذا العبد من
التفقه اما على رأي مثبت وجود الكلي الطبيعي فالحاصل في الذهن نفس الحفظة للشيء
الموجود في الخارج بوجود ذهني وبالضرورة الشخص تلك الحفظة لشخص ذهني فالموجود
في الذهن ح امران الحفظة والشخص كما ان الموجود في الخارج امران الحفظة والشخص
فالحفظة معلومة والشخص الذهني علم قوله فهذا القيام هو الحسنة بوجوده ما اراد
ان اراد ان هذا القيام هو حسنة وجوده وليس بوجوده حسنة اخرى متحفظة
مع القيام فهو ممنوع لنفس والقيام انما هو وجود في شيء فهو نحو مفيد من الوجود فذاك
حسنة الوجود المطلق فطعا وان اراد ان حسنة الوجود ملازمة القيام فسلم ولكن
لا سلم انه ان قطع النظر عنها لم يكن شيئا فان قطع النظر عن لازم الوجود لا يطر
رئيه الحفظة ومن رتبة المنهية ثم سلمنا ان حسنة القيام وحسنة الوجود متبادلتان
لكن منها قيام امرين متغايرين بالاعتبار احدهما نفس الشيء والاخر الشخص
فالاول معلوم والثاني علم وهذا كله على رأي مبني الطبايع في العين واما على رأي

الممكن فالمعنى من الوجود الذهني وجود فرد من افراده الذهنية كما ان وجوده في
الخارج هو وجود فرد من افراده الخارجيه فهذا الامر متحقق مع الافراد الذهنيه
كما هو متحقق في الخارج بالعرض فهذا الامر هو المعلوم وفردية الذهني هو العلم و
ظاهر عبارة شرح المطالع ثانياً بالحج منطقاً على ما قلنا قال العقل نخرج من
الاشخاص صوراً كلياً مختلفة تارة من ذاتها واخرى من الاعراض المختلفة بها
بحسب استعدادات مختلفة واعتبار اشياء فافهم **قوله** ولا في كونه جوهر او
عرضاً قال في شرح حاشية الرسالة المعمولة في التصور والتصديق القول يكون
صور الجواهر اقساماً فخص العرض في المقولات التسع الا ان يقال ان العرض خارجي
ولم يعلم بعد وجه التخصيص **قوله** بل الاشكال انما هو في كون الشيء جوهر او كياناً فهذا الاشكال
ثالث فقررات الاول ان العلم عرض والعرض منحصر في التسع ولا يصلح للدخول
فيه الا الكيف فيلزم ان يندرج حقيقة واحدة تحت مقولتين والجواب عنه سهل
يمنع الحصر وانما الحصر العرض الموجود في الخارج بمفاد مثبت او هو الثاني ان العلم
بالجوهر جوهر لا اتحاد العلم والمعلوم بالذات عندكم وذاتيات الشيء لا تختلف
في اتحاد الوجودات والعلم من مقوله الكيف عندكم فيلزم ان يكون شيئاً
واحد جوهر او كياناً وما يلزم ان يندرج تحت مقولتين وهذا التقدير هو الذي
اختره في حاشية التبيين الثالث ان القول بالوجود الذهني حاكم بان صور
الجواهر هو ابر مع ان الكيف صادق عليه تصديقاً بهو رسم له عليه وهو العرض
الذي لا يقبل نفسه ولا النسبة لانه اقتضاء اولياً فيلزم ان يندرج الشيء
الواحد تحت مقولتين وهذه شبهة عوفية مغللة الا فهام ومنزلة الاقدام

بالتفصيل

في تفليد عقدتها الجباري في الصحاري لا يجدون الى منارته سبيلا ولا انحد الى
شعبه مرشدا ودليلات هيات قدر سخر في قلوبهم وجود المهيات في الاذمان و
اشرب قلوبهم تقليد فلا نفسه لطونهم خلا ان قلوبهم كوا هذا الراي القطيع والقول
الشيخ خلصوا عن الشبهات الموقفة في الحفريات والمجرة في الظلمات
فتحرروا في بعض بيان عبارة التشكيك ولم يعذروا والا بالكارشي بما تصور عليه
بالتحكيك فأكبر المحقق الدواني رة كون العلم من مقولة الكيف حسب انهم سماحوا
في العبارات وجعل العلاقة شبيها بابه بما في الخارج من الكيفيات في الخارج
الى الموضوع وعدم انقائه مثل الفاسم المقادير والامتدادات وعدم انقضاء
النسبة مثل انقضاء سائر النسبيات وهذا السلم الاجوتية من المكلفات
والنقصات والبعد من التزام المحالات والمستغنيات الا ان الاقوام
الذين هذا المحقق بعد من المسامحة العبد لما شحوا البصيرة من النصوص بظاهر البيا
الابنية من التلاذيلات البعيدة عن الاذمان وبعضهم ابرزوا المكلفين
احدهما منه من شال وجوده في الاعلان ان يكون في وضوح وغير مقصود
للقسم والنسبة واما بينهما عرض لا يقبل القسم والنسبة والمقولة هو المعنى
الاول والصادق على العلم المعنى الثاني وهو عرض عام لغير المقولات
كلها في الذهن وتسع منها في الخارج وهذا المبرز رغم انه لا يحتاج الى المسامحة
وهو مبرس من الهوسات فانه قد وقع في الشفاء وغيره ان العلم من مقولة
الكيف وعد فيها من انواع مقولة الكيف فلا بد من ارتكاب المسامحة وعند
ذلك لا يحتاج الى ابرار المعنيين ويول الى كلام هذا المحقق الهام وبلغوا النطق

المركوب عليه واعترض عليه المحترز بان الاصطلاح بهذا الوجه لم توجد في كلام القوم
ولعله اخذ بهذا الاصطلاح من كلام الشيخ في عيون الحكمه فانه صرح فيها ان للعرض
معنيين احدهما مبنية اذا وجدت في الخارج تكون في موضوع والاخر الموجود
في بالفعل في موضوع فزعم ان هذه الالقسام اقسام للعرض بالمعنيين فلما بدا
يكون لها اللفظ معنيان فتأمل فيه واعترض اللفظ بان اللفظ بالمعنى الذي
ادعى انه عرض عام لا يصدق على صورة الكم فان الكم بالنظر الى ذاته لفظي القسم
فكيف يصدق عليه انه لا لفظي القسم لذاته وايضا لا يصدق على الاضافه فانها
بفس خفيضا لفظي النسبة الى اضافته اخرى واجواب عنها بان له ان يقول
الكم الذي هو المقوله معناه مبنية اذا وجدت في الخارج لفظي القسم بالذات
والصورة اللفظية بما هي موجودة ذهابا غير مقص فيها بالذات وان كان مبنيا بحيث
لو وجدت في الخارج انقضت بالذات واما الاضافه فنقد اعترض فيها ان
يكون بذاتها بحيث يكون لا العقل عروضا لموضوع الا ان يكون مقابلته
الى اخرى عارضة لموضوع مقابلته الى الاول وهذا المعنى عارض للاضافه
بحسب الخارج واما الصورة الذهنية فليس بالصفة المذكورة بل للعقل
بنفسها الا ولعقل معها الاخرى فتأمل فيه ولو هم الصدر الشيرازي وما
عجيبا في حاشي الشفاء والشواهد الربوبية لدفع هذا الاعتصا فقال
ان صورة الجوهر يصدق عليها الجوهر حلا اوليا فانها نفس حقيقة الجوهر
واللفظ يصدق عليها صدقا بالانها فرد من افراد اللفظ واذا قد
اختلف الحمل فلا اشكال وفي الوهم غريب فانه قد عقل عن نفس الشبهة

لم يكن باجماع المتناصبين خفي لصحح اختلاف الحمل بالوجه المذكور بل الشبهة
ان يكون الشيء واحداً في مرتبة وهذا المتيقن قد حكم بان صورة الجوهر
تعين حقيقته مع انها كيف يكون الكيف ذاتياً واجباً لها فيلزم اندراج
الجوهر تحت الكيف ويكون الجوهر مرتباً من جنس فصل فلا يكون مقوله و
يكون ما نحن من الانواع مندرجة تحت الكيف لان جنس الجنس جنس فقد
نضا عف المحذور بهذا الجواب نعم انه لا يمكن ان يكون الجوهر محمولا على الصورة
حلا اوليا لان الصورة متشخصة بشخص وهي وحمل الكل على شخص لا يكون
حلا اوليا والافضل لنا ان نفرر الشبهة في صورة الانواع الجوهرية كالان
والفرس وهي متحدة مع تلك الانواع وحمل الجنس على النوع كيف يكون
اوليا وبالجملة كلامه مختل غايته الا قتلاي نعم يمكن الجواب عن اصل
الشبهة بان صدق الجوهر على الصورة الجوهرية صدق ذاتي وصدق
الكيف صدق عرضي فلا اندراج تحت المقولتين وقولهم ان الكيف
مقوله عن عوالي الاجناس فليس معناه انه مقوله بالنسبة الى كل ما يصدر
عليه الا ترى انه لا يصدق على فصول الانواع المندرجة تحتها وليس ذاتياً
بل المراد ان الكيف مقوله بالنسبة الى ما يصدر عليه صدقاً ذاتياً قاطعاً
وتخيلا البصر المعاصر المحقق الدوالي رح الى الشئ اذا وجد في الذين
ينقلب من حقيقته الى اخرى فصور الجوهر في الذين ينقلب من الجوهرية
الى الكيفية زعمانه ان الوجودية متقدمة على المتيقنة اذا المعلوم ان
ميسر له متيقنة وليس هو شيئا من الاشياء فان قيل ففي مرتبة الوجود صار

هذه المهية او منه اخرى قلت هذا غير حاضر فان ارتفاع النقصين جابر في مرتبة نفى
مرتبة الوجود ليس شبا منها والظلم ليس في الخارج الاشياء واحد هو الموجود وهو
مثلا لكن من حيث الوجود اصل في الوجود ومن حيث انه ان تابع وتبع ليس
هناك شئ موجود حتى يجري السؤال فيه هذا الشئ اما هذه المهية او غير ذلك كما كان
المهية مهية بالوجود والوجود الذي في الخارج محققان بالتحقيق فلا يبعد
لعنى هذا الوجود كما انها كيفاد اخرى كونها جوار افتقلت احدها الى الاخر فان
قلت فهذا قول بالشئ والمثال والكار وجود المهيئات العينة في الازمان
قلت ان اريد لوجود المهية في الذين اعم من ان ينقلب فيه الى اخرى او
منفي فهو حاصل وان اريد حصول الجمع بقاء المهية فلم يدل عليه دليل ولا يستدل
بالحكم الا كما لي على المعدومات انما يستدعي وجود الموضوع مطرد ولو منقلبا
واما وجوده من غير انقلاب فلا قال قلت فعلى هذا لا بد من مادة مشتركة
قلت هذا في انقلاب صورة انفي صورة اد في انقلاب عرض اني عرض
لا في انقلاب المهية درده المحقق الدوالي به بما حاصل ان الانقلاب
من مهية الى اخرى غير معقول وانما المعقول انقلاب المادة من الصورة
الى صورة او منه الى اخرى كيف واذا انقلب المهية في الذين كان فيه
وفي العين اخرى فمن اي سبب يقال هذه المهية هي المهية فلا نقلت اليه
وبل هذا الا كما لي يقال الفرس هو الانسان قد انقلب اما تقدم الوجود على
المهية على الوجود فغير بين ولا بين بعد ولو سلم فالعارض المتقدم او المتأخر
لا يصح الانقلاب قال العارض للمهية لا بعرض الا بها مقدما كان او مؤخر انما على

فرض الانقلاب لم يكن محاصل في النفس متخاضع المهية الموجودة في الخارج و
الدلائل يثبت لدلت على ان الموجود في الذهن عين الموجود في الخارج واما
قال الموجود في الذهن اعم من ان يبقى كما هو في العين او يتقلب فهو كان
تقابل وجود زيد في الدار اعم من ان يدخل هو او بكر ثم من الادلليات انه لم
ينق امر كالمهوي او المحس لم يمكن الحكم بالانقلاب ثم ان المقابل بالشيخ الفيلسوف
غير عاجز او يمكن القول بان الموجود في الخارج صار شجالة في الذهن ثم انه لو فرض
هذه الكيفية النفسانية في الخارج وهو كيفية لم يكن عين الجور وكذلك لو فرض
حصول المهية الجورانية في الذهن لم يمكن عين الكيف النفساني هذا الكلام حتى وقد
اورد الصدر الشيرازي في حاشيته الشفاء كلاما يريده اثبات الانقلاب
وهو مشتبك كله والاعراض عين مثل هذا اولى من ذكره ثم نقضه بما فيه من نصيب
الادفات **قوله** وان قلت في حله انه حاصل فلولهم العلم والمعلوم متحدان بالذات
فان العلم حقيقته حاله اخري او رتبة متحدة مع الصورة الاتحاد العرضي بمعرفة
الاتحاد الذاتي بالذات والفرق بين هذا الجواب وبين ما اختاره العلامة
الفلسفي بوجوب احدية ان العلامة اكر حلول الصورة الموجودة في الذهن والمخنية
ره اعترف بالحلول والاختزال العلامة قابل بان الحالة موجودة بوجود متاخر
المعلول والصورة الموجودة في الذهن والمخنية ره قابل لوجود الحالة بوجود الصورة
قد نوردها على المخنية ره اعترضا ان العلامة مبر عنها احدية ان الحالة لما كان حلقا على
الصورة حلقا بالعرض لم يكن موجودة بالذات بل انما كان من الاوصاف الانشائية
للمصورة فيكون العلم امرا انشائيا فيرد عليه ما مرورده على المقابل بالاضافة

من ان الكلام في العلم الذي هو مصدر في العالمته فلو كان امر الانواع لا يحتاج الى مصدر
 اخر والكلام فيه كما الكلام في هذا الانواع في تنبئ الى الصورة في العلم ويرجع الاشكال
 ففهمي وان كان حاله موجودة بنفسها في العلم ويرجع الى قول العلامة و
 بنوع البه ما وجه المحنة الى قول العلامة والثاني ان الجوهريه اذ قد صدق
 عليها هذه الحالة بالحل الموطن في الكيف صادق على هذه الحالة فليعلم صدق
 الكيف على الصورة بقباس من الشكل الاول فليعلم كون الصورة جوهر كنيها
 فيرجع الاشكال ففهمي فان قلت غايته ما لازم من الشكل الاول حمل الكيف على الصورة
 لكن يجوز ان يكون من قبل الحمل العرضي فالصورة جوهر بالذات وكيف بالعرض ولا
 استحالة فيه بل هو الظاهر ان حمل الحالة عرض فيكون حمل ذاتياته البضائية لك قلت هذا
 القدر يكفي لواجب به او لا من دون توسط الحالة فالقول بالحالة كما يكون فضلا
 لا يحتاج اليه في الجواب بعد الاعتراف بعدم كون الكيف ذاتيا لجميع ما يصدق
 عليه الا ان يقال نعم يكفي هذا القدر في الجواب لكن لما كان القول بالحالة محققا عنده
 سلك في الجواب هذا المسلك لا فائدة ما هو المحقق في حقيقة العلم ثم ان هذا الجواب
 غير قاطع لمادة الشبهة فانه لا يدفع التقرير الثالث لان الصورة لما كانت حاله
 في الذين فهو ليست مضمضة لنفسه والنسبة فيكون كيف يصدق رسم الكيف على
 جوهره فيعلم ان دراجها تحت الجوهر والكيف والعلم اي شيء كان هو المكان هذه
 الصورة او الحالة ولا يندفع الا بالتعرف في معنى الكيف من احدى الوجودات الخارجية
 في مفهومه كما هو المشهور ورضي به المحقق الدواني به او غير رسمه كما غير الحصري
 القابل يكون الكيف مستعلا في العندين او بالكلية حصة الكيف بالنسبة الى العلم

فقال ثم قد اعترض بعض الاعاظم بان هذه الحالة اما صفه انشراعية فلا نجد حين الاتراح
الامفهوم الاثلاث ونحوه الذي ليس في شئ وبغير الاصح عدم من مقوله الكيف
لان مقوله الكيف امر عني واما صفه الضمانية فهي اما منضمه بالصورة فيلزم ح
يكون الصورة عاملة دون النفس لان العلم قد قام بالصورة دون النفس واما
منضمه الى النفس فيكون فيها امر ان الصورة وهذه الحالة فهو لغيبه هذه العلامة
القصحي فيلزم عليه بالزومه عليه وانت لا بد من عليك ان هذا الكلام مبین
الا ان المناسب للاقتضا على الشئ الاول فانه قد مرح بان الحالة محمولة
كحمل الكاتب على الالف ان فيكون متحدة مع الصورة فاعية بالنفس في ضمن
قيام الصورة لان المحمول على الامر احوال حال في محله في ضمن قيام احوال كما ينبغي
الشيخ في باطن غور باس المنطق ثم الامر لم يعد كم كون احواله لبقا عند كونه
انشراعية وروده غير ظاهر فان المحسنة به قابل باندرج الانشراعية
نحو المقولات ولو بدية ان الشيخ عد الزوجية واخر دية من الكيفيات
المحسنة بالكليات وعد السرعة والبطور من الكيفيات العارضة للممكن
والله اعلم بحقيقة احوال **والله** هو بهذا التحقيق نجل الاشكال المشهوره هذا الاشكال
لقرب ان احدهما ان افرضا تعلق القصور بما يتعلق به التصديق فيلزم اتحادهما مع
معلومهما فيلزم اتحادهما في انفسهما بالذات مع انهما مختلفان عندهم متب
والنظر ان هذا الاشكال انما يريد لو كان التصديق ادراكا كما عليه الجمهور و
هو التحقيق ولو كان صفة اخرى بما فيه الادراك فلا ورويه الا ان يدعي
احد ان الادراك الذي يحصل حين مقارنة الادعاء والاختلاط به نوع ميان

للتصور فقط وهو التصديق الذي من قسم العلم كما يلوح آثاره في المحنة به ثم انه
 قال المحنة به اتحاد العلم بالمعلوم محض بالعلم التصوري واما التصديق فعلى
 تقدير كونه علميا لاتحاد له مع المعلوم وح لا اشكال في هذا المحض غير بعيد شهادته
 الصادرة بعدم اتحاد الادعاء مع النسبة او الفصية الا ان القوم ما حضروا
 صرحا ولا لوجها والثاني اننا فرضنا تعلق التصور بحقيقة التصديق فليزيم اتحاد
 التصور والتصديق حقيقة لاتحاد العلم بالمعلوم واجيب عن هذا التقرير بمنع
 اسكان تعلق التصور بحقيقة التصديق ولا يجزئ قولهم ان التصور لا يجزئ تعلق
 بكل شيء لانه لا يجزئ تعلق بكل شيء ولو بالوجه لا انه يتعلق بكل شيء بكيفية
 والباري جل مجده لا يتعلق به التصور كونه الحقيقة والظن ان هذا المنع مبكّر
 او لا يجزئ في تصور كونه متبعا يمكن وجوده في الذهن والتصديق متبعا مكانه
 فلا يجزئ تعلق التصور بكنهه فافهم حاصل جواب المحنة به منع اتحاد العلم
 بالمعلوم لان العلم حقيقة هي احواله الادراكية وهي احواله الادراكية وهي
 مخالفة للمعلوم بحسب الحقيقة وان صدقت عليه في الذهن وتلك احواله هي
 النفسنة الى التصور والتصديق فلا اشكال في عدم الكلام فنذكر واجاب السبر
 بان العلم بالمعلوم مع العوارض فلا اتحاد للعلم مع المعلوم حقيقة لانواع اتحاد الكل
 والجزء في الحقيقة واما قالوا العلم متحد بالذات مع المعلوم فمعناه نفس المعلوم
 كتحصيل في الذهن وان العلم اذ اجرد عن العوارض الذاتية يبقى المعلوم ورده
 المحنة به بوجوهين احدهما ان الشئ الذي تعالى ويردنا اننا ان شئ يصح كفي تنفيل
 القول ان العوارض لا تعرض للصورة الذاتية الا الامور لا اعتبارية لا الامور

الموجودة كما مرث اليه الاشارة من قبل فيلزم ان يكون العلم مركبا من وجود
واعتباري فلا يكون موجودا فافهم واجب الفهم ان اتحاد العلم مع المعلوم وجوبا
يكون العلم حقيقه حسيه مختلفه بالافصول ولا يلزم ان يكون احتياقي المنحصلة
بالافصول المنوعه متحدة مع المعلوم وح لا اشكال وقد بلغ في بيانه مبلغا واحدا
البيان التفصيلي الي موضع لم يوجد بعد ولا يوجد الي يوم **قوله** وهذا الجواب
لانه ان اراد ان العلم المطهر انما يعلم لكل معلوم معلوم حقيقه حسيه مع كونه
غير صحيح علي تقدير اتحاد العلم بالمعلوم كونه حقايق مختلفه حقيقه المعلوم فلما
يكون حقيقه حسيه لا يقضي في الجواب لانا سلمنا ان مهيئه حسيه لكن نوعه
التصور والتفصيل حين تعلقها بمفهوم واحد وتعلق الاول بالثاني فيجد ان
حقيقه وبالات وان اراد ان العلم المتعلق بمعلوم معين جنس تحت انواع
فقد افاد ان العالم متعلق بمهيئه نوعيه بل شخصيه فليعلم اتحادها مع النوع او
الشخص وكيف ويكون جسا ولا يلزم ان يكون المهيئه النوعيه الشخصيه
في الذهن جسا محتاجا الي الفصل وهذا ما يجعله اليه يته قد بر قال المصنف
الذي يمنع حصول في الذهن هو هونه الجبل اه هذا الجواب مخصوص بما اذا كان
حاصل الدليل الزام حصول مهيئه الجبل في النفس واما اذا كان حاصل الزام
حصول هونه الجبل في المحاسة فلا يطق كما لا يخفى ولذا قال فيما بعد وبالحمله
فان الصورة الذهنيه اه وهو عام جازي في الوجهين كما نضر عليه الشر المحقق قد كسره
وقد قرره المحالم بان الصور والكبر من عوارض الهونه العنيه ودون الصور العقلية
فليس الصورة صغيرة ولا كبيرة ولا وفيه نظر فان المقدار الشخصي عبارة عن

مرتبة خاصة منه صغيرة وكبيرة فالصغر والكبر من المعجزات في الحقيقة الشخصية فالصورة
الحاصلة من هذه الهوئية اما على هذه المرتبة من الصغر والكبر فقدم الحلف والامس
على هذه المرتبة لم يحصل هذه الهوئية بل حصل هوئية اخرى بلغم يصح ما قال في صورة
الهيئة الكلية لقرار الجواب بان المقدار امر ايد على الجبل وعارض له في الخارج
فاذا حصل صورة الجبل تجرد عن المقدار فلا استحالة في الحصول ولا يسب
عليك ان الكلام في نفس هوئية مقدار الجبل فان كانت عين هوئية الجبل
فذلك والا فلا استحالة في حصول المقدار والمعين لازم قطعاً واعلم ان
الزام الاستحالة في حصول الهويات اما دية الامتدادية من وجهين الاول
انهم قالون بحصول الهوئية الشخصية مع المقدار المعين في الوضع المعين
كما ظهر لك فيما سبق مما قلنا من عبارات شرح في المقدمة وما ذكرنا لوضوح
بثرة يدل عليه واستدلال الوجود الذي لو تم لدل على حصول الهويات الشخصية
مع المقدار والكيفيات في نقول حصول الهويات الشخصية في الازمان والحالات
مستحيل لانه يلزم الطباق المقدار الكثيرة على الصغر وبوجه ضرورة مع انه من
فهمهم قال انصر الطوسي لا استحالة في حصول صورة مقدار السماء لا فعال ان يكون
الا لطباع في مادة الجسم الذي هو انية الادراك وفي القوة المدركة احواله فيه الذين
لا خطبها في الصغر والكبر من حيث ذاتها ولا فعال ان يكون المنطبع صنم من السماء
وذلك غير فادح في امسادة في الصورة لا الصغر والكبر من الانساق متساويان
في الصورة الانسية على ان هذا الاستبعاد انما يرد على القول بان الابصار
انما يكون بالاطباع الصورة في الرطوبة الجليدية والنجميل يكون بالاطباع في

الالة الجسمانية الموضوعية للمحصل على سائر الادراكات الحسنة والعقلية ^{على}
القول الشجاع وحصول صورة المحصول صورة المخيل في النفس انتهي ولان
لا يريب عليك ان هذا الكلام من ادله الى اخره مخط في الغاية ونسبه
لكلام المجانين بالخاص من الجبوت الاول في قوله لاحتمال ان يكون في مادة الجسم
اه لان الانطباع على هذا التقدير انما في مادة متفردة بمقدار الجسم الذي ذلك
امادة مادة له فالمادة صغيرة النسبة ويلزم الطباع الكبير في الصغر وان بمقدار
ان في مادة ولا يزيد الحجم على حجم اجدها وانما في نفس المادة فيلزم ان يكون
مقادير جميع العناصر مذكورة لان مادة العناصر واحدة على رايهم والثاني في قوله
وفي القوة المدركة احواله اه لان هذا القوة وان لم يكن متفردة بالذات لكنها
متفردة بالعرض بمقدار محل فيلزم الطباع الكبير في الصغر وذلك في وايض هذه
القوة حادثة في الجسم الروحي المنسرج وحال محال ينطبق على محل المحل فيلزم
الطباع الكبير على الجسم الروحي الصغر ثم انه بقدر هذه القوة بمقدار اجعل
والسماكة هو باطل الثالث في قوله ولا احتمال ان يكون المنطبع اصغر لان
الكلام في حصول هويته او السماكة وهذه الهويته في مرتبة من التقدر واذا كان محال
اصغر مقدار لم يكن الهويته حاصلة وقد كان قديما ومقتضى دليلهم لو تم حصول الهويته
الشخصية بنفسها والاستشهاد يكون الصغر والكبر في الانسان ونسبته
في الصورة الانسانية عجيب جدا فان ذلك انتاوي نسب وفي المهية وفي
صورتها والكلام بينها في صورة الهويته ولا شك ان صورة الكبير من الشخص كبيرة
لانها هو صورة الصغر من صغيرة لانها هويته الهويته الرابع في قوله لا على سائر الادراك

احسنه والعقلية فان الكلام في الباطل حصول المعلومات الشخصية لاني ساير الادراك
مع انه قد ادعى يدنيه ان اتحاو الادراك لا تختلف ان كان نحو منه بالانطباع فجميع
الادراكات كذلك في جواب ما اوردته الامام الهمام رحمه الله تعالى من ان
هذا الاستدلال انما يفيد ان لعقل المدركات لا يكون الا حصول الصورة
ولا يدل على ان جميع الادراكات بهذا المثال فلما ان نقول مثله فيها او اظهر
كون الادراك بحصول الصورة في ادراك الهويات الشخصية بطل كون
الادراك بالانطباع مطم انما مس في قوله ولا على القول بالتشاع
لان هذا الدليل انما اقيم على الباطل الانطباع فعدم دروده على القول
بالتشاع غير ضار اسدس في قوله وحصول صورة المحل في النفس لان
انقول بحصول صورة المحل في النفس وان صدر عن بعض محفي الهوى مع
كونه غير نافع للمثابين غير واقع الاستدلال او يلزم ان يقبل النفس
بمقدار الجبل والسماء وادريت ما قلنا علمت ان الاستدلال قد
في مزينة ما ينطق بقوله امثال هذا المرخرف المتخارفس في الكلام الذي يرد
تردج الزيف ما يقدح في البصار القادر ونقوة هذا الاستدلال اعرض
الشيخ المقول عن القول بالانطباع وذهب الي ان الاله بار علم حصول
يكفي فيه حضور المبصر عند البصر وادراك المخيلات انما هو ادراك صور
قائم بالقياس في عالم اخر من دون الطباع وكذا اصور المرابا والصور
المرنية في المنام لكن لا يدب عليك ان وجود المبصر في الخارج وكذا
وجود المخيلات في عالم اخر لا يكفي الادراك والالكانت الاشياء

الموجودة في ذلك العالم مدرکه مطم واما والاضداد ادراك صفه النفس فلا يكون
مباينا منفصلا عنها بل لابد من تعلق خاص بين الدرك وتلك الموجودات فالادراك
اماذا التعلق وهو معني اعتباري ليس في شيء او صفه اخرى ذات تعلق وادافته
وهي احواله الانجلانية التي قد حققنا سابقا انها هي العلم ولا يخلص بها من الباطن
الى الانطباع عن هذا الدليل الا بالترام ان استعماله الطباق الكبير على الصغير انما هي
من لوازم الوجود العيني دون الذي ينبغي منجورا ان ينطبق الكبير على الصغير في
وجوده في مغايرة الوجود المعلوم بدته في الاحكام مع بقا الكبير على
كبيرة والصغير على صغره وكذا اجتماع مقدار مع مقدار مع عدم زيادة
المجموع استعماله بحسب الوجود العيني واما اذا كان احد المقدارين موجود
الوجود ظلي والاخر وجود اصلي او كلاهما موجودين بوجود ظلي فلما استعماله
في اجتماعهما مع عدم زيادة الحجم وتعليل هذا هو نظير كلام المصنف من قوله وبالحكمة
فالصورة الذهنية الى اخره والعبارة ظاهرة الانطباع عليه فتأمل الثاني
ان الهوية العينية مستحضه بالشخص الخارجي فلا يمكن ان يحصل في الذهن
وهذا الشخص بل يباين بعض شخص اخر وحصل بونه اخرى فلم يوجد في الخارج
في الذهن وشهدا ركانه الصدر المعاصر للمحقق الدواني رحمه الله تعالى بوجه
الاول ان الشخصات متنافية فكيف يمكن اجتماع اثنين منها في شخص
واحد فلا يكون الهوية الخارجية غيب الهوية الذهنية الثاني انه لو اجتمع شخصان
فيه لزم ان يكون هذا الشخص شخصين او ذهنية مع شخص شخص اخر الثالث
انه لو اجتمع الشخصات الذهنية والخارجية في شخص واحد فلا يكون من

يكون لكل من الطالبين دخل في الشخصيه او لا فان كان الاول كان الشخصيه
بكليةها فكيف يكون الهويه الخارجيه مع التجرد عن الشخصات الذاتيه شخصاً
واحد على الثاني لم يكن ما فرض شخصاً مستخفاً في الرابع لو كان يحصل في
اجمال من الشخص الخارجى نفسه مع شخص ذى ذاتيات لا محاله محضه
هناك فان كان الشخص الخارجى حسب ما كان مأمناً مع اجمال اليه حسب ما يلزم
تداخل الاحكام فقد طرئ هذه الوجوه ان الهويه الخارجيه بشخصها الخارجى
لا يمكن ان يحصل في المشعر اصلاً وقد فصل بعض الاعاظم في شرح العقايد
العقديه هذا الدليل بوجه السطه فتمت مقدمات الادبي ان علم الجربيات بما هي
جربيات لا يحصل حصول حقايقها النوعيه الثانيه ان علم الجربى لا يحصل حصول
جربى اخر وهذا بناء على ان النباين في الكهويات يوجب النباين في العلم
الثالث ان الوجود الخارجى والشخص الخارجى لا يحصل في العقل والا
يلزم تكرار الوجودات والشخصات في حاله واحده لشخص واحد واجتماع
العوارض الذاتيه والخارجيه على شخص واحد في حاله واحده ويلزم توارده
العوارض الخارجيه على الموجود الذاتى والمناسب ان نقول في هذه المقدمه
الشخص الخارجى لا يحصل في المشعر كما لا يخفى وبعد التمهيد نقول ان تصور
الجربى اما يحصله نفس بعينه اى شخصه ووجوده الخارجى وهو بطر باثنا
او يحصل لشخص اخر شخص بغيره الشخص وهو باطل بالثانيه او يحصل
حقائق الانواع وهو لا ينع علم الجربى بالاولى او يحصل امر مباين فهو قول
بحصول الشيخ والنسأل وهو بطر ما استدللتم وتوترك الشق الثانى والثالث والرابع

لما كان اخر

لكان اخضر والمحقق الدواني يفتي اولاً ان الشخص الخارجي انما شخصه
في نحو الوجود الخارجي وانما في نحو الوجود الدنيائي ليس شخصاً شخصاً في
في الذين بل تلك تعرض له شخص اخر فاجاب عن الاول بما اذا ارادتنا في الشخص
ان اراد ان لا يجوز ان شخص شي واحد في وجود واحد شخصين خارجيين
او اثنين فسلم لكن لا يلزم اجتماع شخصين كذلك ان الشخص الخارجي
لا يكون شخصاً في الذين والا ترى ان الشخص الخارجي موجود في جميع
الصور الخيالية احاصله في الخيالات من ذلك الشخص بل شخص في كل
خيال باعتبار قيامه بذلك الخيال وان اراد ان الشخص الخارجي يبا في الشخص
الذي يعني ان الشخص الخارجي مع الشخص الخارجي لا يحصل في الخيال بالوجود
الطلي فهو ممنوع وعن الثاني بان الصورة الحاصلة في الخيال لها اعتباران احدهما
ان يوجد من حيث انه زيد ونحو من حيث انه زيد ونحو عن الشخصات
المتشعبة بها من حيث حصولها في الخيال المعين وهو هذا الاعتبار شخص
من الانسان شخص بالشخصات المحصورة له وانما ان يعبر من
حيث انه صورة معننه حاله في خيال معين وهو هذا الاعتبار شخص
من العلم فاقم بذلك الخيال وشخصه من هذا الاعتبار سب قيامه خيال
معين فلما ان صورة الانسان كونه باعتبار كونه انما وجرى باعتبار كونه
علماً شخصاً كذلك الصورة لزيد شخصه باعتبار كونه زيداً بالشخص
الخارجية وباعتبار كونه علماً حاصلاً بالشخصات الدنيوية والاطل الاول
ان يقال ان غايته ما لم كون شخص واحد في الوجود الخارجي شخصين في

الوجود الخارجي شخصين في الوجود الظلي ولا استحالة فيه فان لوازم الوجود
 مختلفه فليجوز شخص واحد غير قابل للتكرار في وجوده كونه قابلا له في وجود اخر وانما الاستحالة
 في كون شخص واحد في وجود متكرر بحسب ذلك الوجود من ادعى استحالة
 الاول فعليه البيان فتأمل وعن الثالث بان الشخصيات الخارجية
 كافية في تحصيل الشخص الخارجي وغير كافية في شخص الصورة الذهنية كيف الشخصيات
 الخارجية محفوظة في جميع الصور الفاعلية بالخيالات المعنوية ثم لكل صورة منها شخص
 خاص بحسب قيامها بالخيال بالخيال الشخص دعوى الرابع بان لبطال التداخل
 انما هو من لوازم الوجود المعنى كما قدم ولا يخفى عليك ان مداركه الاخيرة
 كلها على ان الشخص الخارجي انما لا يتكرر في الوجود المعنى ويجوز تكرره في الوجود
 الظلي والشخص الخارجي ليس شخصا بحسب الوجود الظلي بل انما الشخص بحسب
 الوجود المعنى وحسب الجواب ان اسند لال بعض الاعاظم على المقدمه الثالثة
 لكن هذا لا يصح على قول من جعل الشخص هو الوجود كما تحقق الدلالة فيه فان
 الشخص اذا حصل في الذهن اختلف في الوجود الشيء فان الوجود في الشعور غير
 الوجود في الخارج الشيء فحيث اختلف الشخص ويكون الشخص الخارجي متابرا
 للشخص المشعري فيكون الشخصان مختلفين فلم يحصل ما في الخارج من النوعية
 في الذهن نعم هذا لا يصح على قول من جعل الماهية شخص متبادر وعنده عليه
 الوجود ان بمعنى ان هذا الشخص ربما يفرر بنحو يكون مصداقا للوجود الخارجي
 وانما يفرر بنحو اخر يكون مصداقا للوجود الظلي والشخص محسب كل طرف من لوازم
 وجود ذلك الطرف فاما يكون شخصا في طرف لا يكون شخصا في طرف اخر

فمنه الهوتية لا تفصل التكثر في الموجودات الخارجية واذن ال حصة الوجود الخارجي
فصلح للتكثر والتقليب حضرات كثيرة في الوجود الظلي والهوتية تلك الهوتية
ولا تفصل هوتية اخرى وبدا طور لا بقية العقل المتوسط فاذن قد بان ملك
نام في نظر العقل المتوسط فامل فيه غايه يفعل في المطالب العاليه المتوجه
الي المعارف المتعاقبة ثم بينها اشكال اخرى ادراك الهويات الشخصية هو انهم قالوا ان الهويات
الشخصية مخفيل في الالات وان الصور يحصل منها اي العلم قد قام العلم بالالات
فيلزم ان يكون الالات عالمه ودن النفس فان العالم ما قام به مجرد اوه والمجرد اوه
قد قام بالالات لا بالنفس فان قلت القيام بالالات علمه يلقي في ترتيب اماره علي
وي بالالات والعالم ليس الا ما يترتب عليه الا اماره المحصورة به بالعلم كما ان الالات
ما يترتب عليه الا اماره المحصورة به بالسواد قلت هذا طاهره وبل هذا القول يترتب
انما السواد علي النفس بحيث يكون سوداؤه بقيام السواد باليدى وبل هذا
الانهاض ولا يندفع هذا الاشكال الا بما حققنا من ان العلم حالة الجلاله
فنقول يحدث في النفس حاله الجلاله يتلطف بها المعلوم الموجود عند احوال
بحيث يفعل عند احواله الفعاليات فانه **قوله** الادنى اعتبار الشيء حيث
هو اي مع قطع النظر عن الوجود الخارجي والذني فيشمل الهويات كما يشمل
الهيات **قوله** لتحقيق العلم عند اشغابه ولو كان معلوما بالذات لا يبقى العلم
بانها هه لان العلم صفه ذات تعلق استدعي متعلفا موجودا كما قدم **قوله**
والتي المقرن بالعواض الذنيه علم حصولي بالنسبة الي الاعضاء والادنى
وخصوري ينشئ هذا العلم ومعلوم بالعلم الحصري لكونه صفه قائمه بالنفس وعلمها

بزايتها وصفاتها حضورى كما بين في موضعه كذا في الجائز **قوله** ترتب الآثار
 الخارجيه رجا يمنع ترتب الآثار الخارجيه كيف والى المفرن بالحوار
 الذنيه فرد من افراد نفس المعلوم فانما رة الخارجيه هي انما نفس الهية
 ومن البين انها لا ترتب لان آثار الافراد الخارجية الاحرف والبيوت
 ونحوها وذا لا يقع بقوله والى انما الذين به انصافا انصافا فانه ان
 اراد به الانصاف به انصاف انصافى خارجي فمنع وان اراد به
 انصاف انصافى مطلق فلا يقع لان الذي لى سدى وجود الجائز
 في الخارج هو الانصاف الخارجى الانصافى وقد لى الذين موجود في
 الخارج والصورة في الذين فيلزم وجود في الخارج ولغف على المحالم
 بان ظرفيه الخارج ليس ظرفيه الدار بل الخارج معنى الوجود الاصلى
 والذين معنى الوجود الظلى ولا استبعاد في كون نفس موجود في حيث موجود
 لوجود اصلى موجود الوجود ظلى وقد عرفت ما هو الحق في هذا المقام ان الحكم
 بوجوده الاخرى في الخارج انما هو لكونها موجودة في محل موجود في الخارج
 ومحل الصورة الية موجود في الخارج فيجب كون عرضة موجود في الخارج
 وتحقق كلام المحشى رة ان النفس عالمه نفسية خارجية فيجب ان يكون مصدرة
 امر اخر جايده هو انصاف الذين بالصورة العلمية فيكون الانصاف
 بها بما هي علم انصافا خارجيا فقد ثبت كون هذا الانصاف الانصافى
 خارجيا فيجب وجود الجائز في الخارج والى الصورة بمحل النفس
 في الخارج وذا اثر خارجي قد ترتب على الصورة العلمية بما هي علم فقد سقط

الايراد ان عن الدليلين ثم لما كان الاثار عليها بما هي علم والاكتشاف
الخارجي بها حكم بوجودها من حيث الاكتشاف بالعوارض الدنيوية في
الخارج ولم يحكم بوجود الشيء من حيث هو اعني الصورة مع قطع النظر عن العوارض
الدنيوية في الخارج لعدم ترتيب الاثار عليه بما هو معلوم وكذا لم ينصف في الدين
هذا تقرير كلامه علي طبق برامد ودراسه سلف فيما يرتجى انكار انصاف الدين في
من حيث هو مع الاعتراف بها من حيث الاكتشاف ككافة فاصحة فتوحه القطر
الثاني ثم انه يرد عليه اناسلما ان قولنا النفس عالمة قضية خارجية ومصدرها
انها خارجي لكن لان سلم ان المصادف انصاف الدين بالصورة بل انصافها
بالحالة الادراكية المنجدة مع الصورة وجودها بما هو اري المحشي ره فغايبه بال
انصاف الدين بالحالة انصافا خارجيا لا بالصورة والمنصورة الذين عالمه
هي الحالة فالذي لزم وجود الحالة في الخارج ولم يلزم وجود الصورة فيه فان
قلت الانصاف بالصورة هي بعينه انصافه بالحالة لان الحالة متحدة مع
الصورة وجودا قلت لما خور المحشي ره ان يكون الدين متصفا بالصورة
ولا ينصف بحقيقتها من حيث هو مع كون الاتحاد هناك بالذات فاي
استبعاد في انصاف الدين بالحالة في الخارج وعدم انصافه بالصورة
بل يرد اولي لان الانصاف منها بالعرض قابل قال في الحاشية المتعلقة
بقوله انصاف الدين به انصاف الضام والانصاف الانضمامي
ليسند عني وجود الحاشيتين في الخارج لعل وجود التفسير بالانصاف
خارجي ان الانصاف الانضمامي لا يكون الا في موجود عيني كما

سبب كلام المحسني رده في المرصد الثاني ومصرح في كلام البعض والاستفراغ شبه
 عليه ثم قال وبهذا التفصيل يظهر لك ان المعلوم بالذات في العلم الحسولي هو العلم
 الاول لا العيني الخارجي ولا الصورة الذهنية من حيث الباصرة ذهنية وان
 العلم الحسولي علم حقيقي ومن جنس العلم الحسفي بالعلم الحسولي فكأنه توهم
 ان المعلوم بالذات في العلم الحسولي هو العين الخارجي انتهى وجه الاستدلال
 بين كخصيص هذا المحض وبين التوهم المذكور انه اذا كان المعلوم بالذات
 في العلم الحسولي نفس العين الخارجي وقد شفى هو ولا شفى العلم فعلم ان
 العلم علم اخر غير الحسولي حقيقته والا لا شفى بانقائه فالعلم هو العلم بالصورة
 وهو علم حضوري فهو علم حقيقته وانما يتعلق بهذا المعلوم العيني بقا لا اتحادا
 معها فتأمل **قوله** فيلزم عليه ان لا يكون الحقيقه العلميه اه لفرقة ظاهره
 قد عرفت ان كون الحقيقه العلميه حقيقه واحده على تقدير اتحاد العلم
 والمعلوم سبب جداول لا يكاد يفتح قال في المحاشي مع ان مناط الانكشاف
 هو ان يحصل المعرض فقط لا ان يحصل مجموع العارض والمعرض على
 ما يشهد به الضرورة كيف لو حصل المعرض في الذهن جالبا عن العوارض
 لتحقيق الانكشاف وبهذا يدبره غير مكنونه على تقدير اتحاد العلم والمعلوم
قوله كما انها في العلم الحضوري اه الفلاسفة لما ادعوا ان العلم نفس المعلوم
 الحاضر عند المجرود والمضور سمان حضور بنفس وجوده الذي هو موجوده
 وحضور يحصل الصورة الذهنية فيموا العلم الى قسمين وسما الاول علما
 حضوريا والثاني حصوليا وادعوا ان علم النفس بذاته وصفاتها المنصه

علم حضوري لان نفس ذاتها حاضرة عندها وكذا اصفاتها وادعوا ان هذا العلم
فان ابحاثه نفس المعلوم من دون تغاير والحق ان هذا كله مما يكذب الوجود
فان اولي درجات العلم ان يكون متميزا عن النفس متميزة عن مراحبا
واجزاء ابداننا ولا يعلم المتغابرة بين النفس وامر خفا وجزاء ابداننا الا بعد نظر
غابر بل الذي يشهد به الوجود ان نفوسنا غير معلومة لنا الا بالحوادث والرسوم
واما شأده حقيقيا فكل ذلك اصفات نفوسنا ان غير متميزة الا سطر فابر
الا ترى ان حقيقته العلم لم تبين بعد وبقي الشراخ فيه مستمر الى الان ونحن
ان العلم هو الحالة الانجلانية فاذا وجدت متعلقة بالنفس حصل العلم بها والا
فلما دام دعوى العلم الحضوري فهو من الهوسات فتأمل **قوله** ومن
ظن التغاير بينهما قال الامام الرزاري رحمه الله تعالى ان علمنا ان يكون عين
ذاتها نفس ذاتنا على ما يقولون فعلمنا بذاتها اما ان يكون عين
علمنا بذاتها هو ايضا ذاتنا بعينه ولم جراف في التركيبات الغير المتناهية
واما ان لا يكون هو علمنا بذاتها فيلزم ان لا يكون ذاتنا علمنا بذاتها واجاب
عنه النصير الطوسي ان علمنا بذاتها هو ذاتنا بالذات وغير ذاتنا هو علمنا
الاغبار والشئ الواحد قد يكون له اعتبارات ذنبه لا يقطع ما دام
المغير بعينه واما قوله حصول الشئ لنفسه لغرض تغاير الشئين كما ضاقت
الشئ الى الشئ والحاد الشئ للشئ وذلك لغرض امتناع كون الشئ عالما
سبب مجوابه ان تغاير الاغبار كاف في الحصول والا صافته فان المتعالم
لنفس معالج باعبار اخر وليس لكاف في الاسجاد لانه لغرض تقديم الموجد

علي الموجد انتهى بهذا الكلام كالتصريح ان التغاير في العلم الحضور في المتعلق
بنفسها ضروري ونقيب عليه المحتج به بانه قد نسبت عليه التغاير الذي بعد تحقق
العلم بالتغاير الذي في مصداق العلم وليس بينها في المصداق تغاير لان مصداق المعلو
والعالمية وكونه مبداء الاشياء امر واحد هو نفسنا لا امر زايد مغير فيه كيق
ولو كان هناك حبيسة تفيد به مغيرة في مصداق المعلوماتية لكان المعلوم سببا
مفيدا لادوات العالم والوجدان بكذبه وهذا بخلاف المعالج المعالج فان افعال
النفس بما هي طبيعية والمعالج هي نفسها بما انها مرتضية فقد اختلفا بالاعتبار بها
كلام منين وجنيد فالجواب عن الايراد الاول الامام ره ان العلم بذاتنا
نفس ذاتنا ولذا علمنا بهذا العلم نفس ذاتنا وكذا ولا تسلسل وليس هناك
الاشي واحده هو نفس الذات ولا امتية فضلا عن التسلسل وعن الثاني
بان امرا وبالمحضور عدم العينية لان هناك اضافة مخفية في بعضي التغاير
نعم لنفسي الحكم بالحضور وعدم العينية التغاير الاعياري في الدين حين الحكم
ولا يلزم منه التغاير في المصداق فذير ذلك ان توجه كلام الطوسي بان
المفصّل ان لا تسلسل بل هناك شي واحد لكن الدين ان يقيد بالادّعاء
العارضة كالعالمية والمعلوماتية فيحصل التغاير بعد تحقق العلم فيلزم التسلسل
في الاعتبارات ينقطع بالنقطاع الاعياري ولم ينعرض الا بالاعتبار بعد
تحقق المصداق للعلم بذاته هو المنشأ الاعراض واما في المصداق فشي
واحد فلا احتمال لتوهم التسلسل وكذا حاصل اجواب عن الثاني ان
لا اضافة هناك في مصداق العلم وانما الاضافة يحدث بعد تحقق العلم

وعند ذلك التمايز لا غير بما كاف كما في المعالج والمعالج نراوان كان فيه
نوع من البعد لكن علم للنوجات برخصه ثم زعم بعض الناس ان العالمية
مضافه للمعلومية فلا يكون مصداقها واحدا وهذا قول باطل ولا وجه لتوهم
التضاد فيها لعدم اباها مفهومها عن الاجتماع بالذات فافهم المقصد الخامس
المعدومات بل تمايزها لا **قوله** لا يجب الخارج اذ يعني انه ليس المراد
بقوله ليس سر يجب انفسها مقابل ما بالاضافة لان تمايز الوجودات يجب
الاضافة بل المراد مقابل الخارج يعني ان تمايز الوجودات يجب **قوله**
والي ان اختلاف في تمايز الام ليس من حيث انها اعدام اذ اعلم ان
عدم تمايز الاعدام بوجهين احدهما اختياره المص والشارح المحقق قدس
سره بما هو انه فرد من المعدوم والثاني من جهة عدم لفظه لانه لا شك
في ان المعدوم معنى واحد لا محض الا بالاضافة فلانهم من دون
الاضافة الى المعروض ومعرض المعدوم معدوم ولا تمايز بين المعدوم
فارتفع التمايز بين الاعدام الا ان العقل ياخذ مفهوم المعدوم ثم يصفه
الى مفاهيم المعدومات فيحصل حضيض من المعدوم متميزة كل منها عن
الاخر وهذا الوجه وان كان متوقفا على عدم تمايز المعدومات الا ان
النزاع في تمايز الاعدام ليس لانه فرد بالمعدوم بل بذات خارج مستقل كما
لا يخفى **قوله** ولك ان يقول الاعدام في العبارة المشهورة اذ هذا
هو الذي اختاره المحقق الداعي به زعمنا انه ان الامور العالمية مجرد
عنها المشتقات **قوله** والى لطيف دليل المتين اذ الاشارة اليه

المعدومات
خامس
نقصه
تباين

في قوله ومن جعلها الاعدام فانه قد لزم منه ان الاعدام معدومات وقد ثبت
من الدليل ان الاعدام متأثرة فلزم تمايز المعدومات فافهم قال المصنف
فان عدم الشرط يوجب عدم الشرط وعدم الصدق عن محل الصحيح
الصداء اجابوا عنه بان هذا النحو من التمايز ليس الا في الذين لان
التمايز حاصل بين حصص عدم احاطة بالاضافة الى الشرط وغيره اما
هو في العقل او المحض موجودات فمبني وبارة بقرينة الاستدلال بان
عدم العلوية لعدم المعلول دون العكس ولهذا يكون الاستدلال عن عدم
العلوية على عدم المعلول ببرهان الكس وبرهان الان ولو لا التمايز بين
عدم المعلول وعدم العلوية لما استقام المعلولية والعلوية واجب بان
عدم التمايز لفسد الذات لا ينافي المعلولية وانما ينافيها عدم التمايز الا كما
بينها الا ترى ان العلوية المعدومة لا يخرج عن العلوية لكن الاضافة بالعلوية
انما هو في العقل اعني ان العقل لصفه بعد وجوده فيه بانه علوية في نفس الامر
بمعنى ان لطلان العلوية في نفس الامر في نفس الامر لطلان المعلول
فيها ومما شك فانه قد يستدل بعدم المعلول على عدم العلوية فيكون عدم
المعلول علوية في العقل لعدم العلوية ومنع ما عليه وقد قلتم ان عدم العلوية
في العقل علوية لعدم المعلول ولا يفيح فرق بين الاستدلالين يكون
احدهما لما والاخر انما وطه ان العلوية جانب عدم العلوية ثابت لنفس
عدم العلوية بمعنى ان المتربط على عدم العلوية وطلانها لطلان المعلول
بجانب نفس الامر وان كان محكم بهذه عند وجود العدم في العقل واما ان

جانب عدم المعلول فالعلية باعتبار العلم أي علم عدم المعلول والتقدير
به علته لعدم لعدم العلية والتقدير به فالعلية هناك بين العلويين نفسها
نفس الأمر من دون اعتبار الوجود وهما بين العلمين أو المعلولين
من حيث إلتحاقه فعلق بهما العلم فالصحيح الفرق ولما كان المشهور بين
الجمهور أن العلم بحصول المعلوم في الذين غير المحقق الدواي يراه عن
العلم بالوجود في الذين حيث قال والوجه في إجاب الـ يقال والفرق
أن نفس عدم العلة منصف بالتقديم على عدم المعلول بالذات ووجوده
الذي شرط الاتصاف بخلاف نفس عدم المعلول فإنه غير منصف بالتقديم
على عدم العلة بالذات بل إنما منصف بالذات ووجوده في الذين بالتقديم
على وجود عدم العلة في الذين فإن العقل حكم بالتقريب هناك بين الذين
نقول عدم العلة لعدم المعلول ومنها بالتقريب بين وجودي العلة بين
في الذين فنقول وجود عدم المعلول في الذين فوجود عدم العلة فيه فالوجود في
في الأول شرط الاتصاف بالتقديم وفي الثاني هو المنصف بالتقديم أولاً
يصح أن يقال لعدم المعلول لعدم العلة والحاصل أن المزية عدم المعلول أي
الطلالة على عدم العلة لا وجود لطلالة لأنه من الضروريات أن ما وجوده على
الوجود فبطلانه الذي هو رفوعه على بطلانه الذي هو رفوعه لا أن وجود لطلالة
وهذا ظاهر جداً وبهذا بخلاف العكس فإنه إنما تحدث هناك لعدم لعدم العلة عند
حصول العلم لعدم المعلوم فالعلية بها إنما هي بالذات لوجود عدم العلة في الذين
فإن العلم يعني أو لعدم العلة الموجودة في الذين بما أنها موجودة قائمة بالذين

فانه العلم بمعنى اخر فقد انصح الفرق في هذا الكلام بين ولا توجه اليه ما قبل ان العلانية
والمعلولية انما يكونان بالذات بين الهيئات دون الوجودات والوجود
انما هو مافيه التقدم ولو كانت العلانية بين الوجودات لوجب اعتبار وجود اخر
يكون فيه تعدد وقوله وجده عدم المعلول في الذين فوجد عدم العلانية لا يدل
على ان العلانية للوجود بالذات بل انما يدل على ان مافيه التقدم والعلانية
الوجود لا غير كالتفصيل وجده حركة اليه فوجد حركة المفتاح ولا يدل هذا على ان العلانية
بوجود حركة اليه لا نقول ان العلانية والمعلولية في الهيئات لكن العلانية هي
مهيئة لعدم عدم المعلول لمهيئة العلم المتعاقب بعدم العلانية الا ترى انه من المعلوم
انه ليس العلانية هي عدم المعلول نفسها بما هو عدم العلانية للعلم به لكن لما كان
العلم عبارة عن وجود المعلوم للعالم فلم العلانية للوجود بهذا الوجه قطعاً ولا يقال
الموجود الذي ينبغي انما هو قائم بالذات من من لانه العلم بمعنى مثلاً والاكتاف
وح فالمراد بالوجود الذي ينبغي الموجود الذي ينبغي وقد يقرر ان الاستشهاد بان يقال
عدم العلانية لعدم المعلول ولا يقال وجده عدم العلانية في الذين فوجد عدم المعلوم
غير صحيح فانه كما يقال عدم العلانية لعدم المعلول كذلك يقال بحقق عدم العلانية
فبحقق عدم المعلول فلا فرق وهذا مع انه كلام على الاستشهاد في المقام المتشبه
ليس من داب المحصلين غير دار لان القول بهذا النمط ليس بصحيح حقيقه
لان عدم لا يحقق له وانما الصحيح بطل العلانية عن الواقع فيطل المعلوم لكن
لما كان هذا البطلان بحسب الامر عر عنه بالبحقق وليس المراد ان هناك
محققاً في نفس الامر لعدم كيف وهذا لا يصح بوجه محتمل اجاب هذا المحقق به بوجه

اخر وقال ويمكن ان يقال ان تقدم عدم العلّة على عدم المعلول باعتبار وجوده
في نفس الامر من غير ملاحظة ان وجوده فيها لا يكون الا في الذين اذ كان موجودا
في الخارج فرضا كان منقضا ما يجب ذلك الوجود وتقدم عدم المطوي على
عدم العلم من حيث حضور الوجود الذهني والنظر ان حاصل هذا الجواب
انما سلمنا ان العلّة فيها نفس عدم المعلول البصر والوجود الذهني شرط لكن
للوجود الذهني اعتبار ان اعتبار انها وجود في حد ذاته من دون اعتبار المتغير
هو الوجود في نفس الامر وفيه جهة خصوص الذهنية فلو اعتبر انها موجودة في الزمان قائمة
به وخصوص الوجود الذهني بغيرية فعلية عدم العلّة المعلول من جهة كونه موجودا في
نفس الامر ونفرض هذا الوجود في الخارج لكانت العلّة كمالها والمنع عليه مكابرة
كما قال هذا المحقق في الجبرية وعليه عدم المعلول انما هو باعتبار الوجود الذهني
بما هو وجود ذهني لان العلّة فيها باعتبار العلم فالوجود الذهني وقيامه بالذهني
وقيامه بالذهني بما هو وجود ذهني وقيامه ذهني وقيامه ذهني بغيرية واذ قد استبان
من قبل ان العلم متغير للمعلوم وهو محالة والابجائية استخرجنا عن امثال هذه المتوهمات
في تفكك امثال هذا الاشكال كما لا يخفى **قوله** وانظر انه لا خلاف في عدم تمام
المحددات لا بد من هذا النقل من الضحية ونيف يكون صحيحا مع ان المتكلمين فاطية
يقولون تمام المحددات الخارجية في علم الباري عز وجل قبل وجودها مع كونها
معدومة مطلقا لقولهم بحدوث العالم وعدم حصول المحددات في ذات الباري
عز وجل عند **قوله** فاما المحددات الخارجية لما كانت اذ لو كان الامر كما زعم المخسرة
لما صح الحكم من المتكلمين النامين للوجود الذهني يكون بعض الاعداد عللا لبعضها ونقصها

نزدوا البعض الى غير ذلك مع انهم يحكيون تملك الاحكام بلا رتبة فعلم انهم قابلون
بما في المعدادات الخارجية ولذا حرر المصدر في النزاع في المعدادات المطلقة
وحكم بان افلا سفسه القائلين بالوجود الذهني يملكون تمايز المعدادات المطلقة
اذ كل تميز موجود في الحبله فيها و خارجا فلا تمايز بين المعدادات المطلقة و
غلا التمايز للوجود الذهني المعدادات الخارجيه معدادات مطلقة وتمايزها
ضروري وبالادلة طلبت الاحكام الصادقة البديهيته فلا وجه لتعير كلام المصدره عن
هذا القول شارح المقاصد انه الذي لا يوافق اصولهم ثم يرد عن المتكلمين ان
التمايز تمايز المعدادات التي لا يثبت لها خروج عن حكم القطرة فان ما لا يثبت
له بوجوه من الوجوه كيف يثبت له شيء فني يثبت التميز لكن ورد هذا غير ضار لما
نحن بصده فاما لا ندعي ان ذهب المتكلمين تام بل المذموم ان ذهبهم اذا قال
وحيد العرفه يد الدبر اسناد الزمان القابل على الاقرار الجبر العلامه الحافظه
البارسي رحمه الله تعالى في حواشيه على شرح حكمه المعين النزاع اما في تمايز
المعدوم الخارجى بان يجعل المعدوم المفيد بالحارج موضوع المسئله وتمايزه
في ان بعض افراده يميز عن البعض الاخرام لان اريد بالتميز التميز بحسب الوجود
الذهني فمن الطر ان الذباب الى الاجاب الفلسفى لكونه المشتب للوجود
الذهني وان اريد بالتميز التميز الخارجى فالذباب الى الاجاب المعقوله
القابلون لشيئه المعدوم والذبابون الى السلب طوائف اخرى فالنزاع
على الاول متفرع على النزاع في الوجود الذهني وعلى الثاني الاختلاف في
شئيه المعدوم بان كان المشتب في المنفرد عليه مشتبا في المنفرد الثاني

فيه ما يباينه

فيه ما فيها من بل كانه هو فلا فائدة بقيد بها في جعلها مسلمة على جهة وان اريد
بالتميز التميز للادراك بمعنى ان العقل يعقل عن هذا المعدوم غير بالعقل عن المعدوم
الاخر والتميز بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن خصوص الخارج او الدين فلا
ينبغي ان يقع في المسئلة نزاع اما الحكماء فظاهرا منهم يقولون بالايجاب قطعاً واما
المسككون فهم يقولون لا يملكون احكاماً صادقة بذاتها منها المعايير باين
عدم الشرط وعدم الشرط ذاتاً واحكاماً وان انكروا ظرف الذين الذين
اخضع لقبه حكمهم واما في المعدوم المظهر بان يجعل هو موضوع المسئلة وتنازع
في ان بعض افراده متميز عن البعض الاخرام لا يصح من المسكك اختيار الاجبا
بان يعني بالتميز الادراك او بحسب نفس الامر بناء على ان عقد الوضع يخفق
عنده فان المعدومات اخرجت التي مرادها تمايزه بحسب نفس الامر معدومات
مطلقة عنده واما احكامهم فليس بها تعقل وبقيم هو شيء هو معدوم مطلق بل كل ما
يشير اليه العقل اشارة موجودة في الدين فالصادق على مذمبة السالبة
القابلة لاشي من المعدوم متميز لا على ان شيئاً هو معدوم مطلقاً مسلوب
عنه التميز بل يعني ان الشئ من المعدومات مطلقاً فضلاً ان يكون متميزاً
النزاع الضم فتفرع على الاختلاف في الوجود والذهني لا معنى ان الثاني
ناف والمثبت مثبت بناء على تحقق عقد الوضع عنده والمثبت ناف
اولاً تحقق لعقد الوضع عنده انتهى هذا الكلام متين لكن في تحقق عقد الوضع اذا جعل
المعدوم المطلق موضوعاً تاملاً والا فصدق حكم اجابي بدون وجود الموضوع فليعلم
التعبد بالوجود الفرضي لكن هذا غير ضروري ما في صدوره هذا الجبر لان هذا مبطل للذهب

المكملين ومقصوده رحمه الله تعالى انهم قائلون وان كان باطلا في نفسه ثم قال و
بحسب هذا التوجيه ان حاصله ان الامور المتمايزة اتفاقا بل هي معدومة مطلقا
او موجودة وليس هذا اختلافا في التمايز انتهى هذا ايضا كلام شين الا انه لما يمكن ان
جعل المسئلة كذلك يمكن جعلها عكس هذا ولا عابته على من جعل المسئلة
هذا العكس ثم قال ولعلك ان تأملت فيما ذكرت علمت ان المسئلة بما
تحرر حررا لا يصح عن شئ مستبينة اما عدم القابلية في جعلها مسئلة مستقلة اما عدم
نصورتها لتخرج لتحقيق الاجماع واما عدم التفرع فيما فرض فيه والتوجيه الاخير
الاختلاف مع بعده لا يخلو عن قريب وهو الذي اختاره صاحب المواقف
رحمته وما ينبغي ان يعلم انه ربما تشكك بانه فرق بين المعدومات
وهي الاعدام فالمعدومات ليست متحققة في نفس الامر ولا متميزة واما
الاعدام فهي متحققة في نفس الامر وجد الالمان ام لا فح قد تميز الاعدام والموجود
فمنك ومن له نوع رشد لا يصحى اليه فانه فرق بين قولنا الاعدام في
نفس الامر وبين قولنا الاعدام متحققة موجودة في نفس الامر فالاول محال
والثاني باطل فان نفس الاعدام في نفس الامر دون وجودها ومعنى كون
انفس الاعدام في نفس الامر لطلان الاشياء في حدود انفسها كما ان
معنى وجود الاشياء في نفس الامر تحققت في حدود انفسها فكون الاعدام في
نفس الامر لا يقضى وجوده ولا متميزة ثم انه ليس هناك اثر يعبر عنه بالطلان
بل الاعدام نفس لطلان الذات كما ان الوجود نفس لقرير بالذات فالعدم
سلب الشئ لا شئ يعبر عنه بالسلب فالعدم في نفس لطلان مصفى شئ ثم العقل

ان ياخذ غور

ن
التي ياخذ صورته ويدركها ويعبر بها عن هذا البطلان فاذا اريد الحكمانية عن هذا البطلان
فان كان البطلان لطلان نفس الموضوع حكلي نسبة سلبية محمولها الوجود ولا يصح
الحكمانية عنه بالايجاب النية والا لكان هناك شيء قد انصف وليس الامر كذلك
وكما ان نقرر الموضوع في نفسه حكلي نسبة ايجابية محمولها الوجود في عقود البطلان
السببية كذلك البطلان الموضوع في حد نفسه حكلي عنه سلبية محمولها الوجود في تلك
العقود والا ان القضية سلبية والمحمول اعدام فانه يظهر بلوح بطلانه بضرورة العقل
وقد مر بانه بما لا مزيد عليه وان كان البطلان لطلان وصف عن موضوع
فحكلي نسبة سلبية محمولها تلك الصفة ولا يصح الايجاب اصلا الا اذا اريد
الحكمانية عن نقرر الموضوع بحيث يصف هذا البطلان ولا يصح الايجاب اصلا
اذا اريد الحكمانية عن بطلان الصفة في نفسه عن الموضوع فقد اوضح ان المحكي
عنه السالبة والموجبة لا نجد ان اصلا بل المحكي عنه في السالبة ارتفاع المحكي
عنه في الموجبة عن صفته الواقعة اي بطلانه في نفسه من دون اعتبار المتغير
ولا يصح قول المحكي انه لا يزيد معدوم قضيه موجبة بحكم الحكمانية حاكية عن
بطلان الذات في نفسه ثم هذه الدورات الباطنة في نفس الامر منها
ممنوعة او ممكنة ليست اشياء منفردة على ما هو مشهور فالمفاهيم التي تجعل
عنوانات ليس لها عنوان اصلا الا ان هناك معنوا تصدق عليه انه معدوم
لكن هذه العنوانات منها سميها ان تصدق عليه على شيء ويكون لها
معنوى صحيح عن بطلان معنويات هذه العنوانات نسبة سلبية موضوعها
هذه العنوانات ومحمولها الوجود مكلفة الضرورة بان تجعل النسبة الحليضة

مراودة لتعرف هذه المطلوبات ولذا اذا كان البطلان لطلالان الصفة
 لكن الموضوع بحيث بالي عن الاضاف بها بالبراث يحكي نسبة كسبه ضرورية
 موضوعها الموضوع ومحمولها الصفة وان كانت تلك العنوانات صاحبة
 للتصدق ولم يصدق في كسبه نسبة كسبه بالامكان فالجبات التي في القضايا
 الالهية كصفات للنسبة السلبية بحيث يكون النسبة الكسفية احكامية
 عن نحو ما من لطلال معقول عنوان الموضوع وليس هناك في التحكي عنه
 كيف كسبه ما يحكي عنه هذه الكيفية ليست جهات السواب كصفات
 المطلوب فافهم حال حكمية القضية الالهية والموجبة منها واستفهم ولا يحيط
 مثل تحيط صاحب الاقنمين حيث اتخذوا بالتفصيح به الذي المرع عن
 فضلا عن بلوغ الناحضة ولقوة عبارات شعرية ذات افادات سطحية
 ان النسبة الحكمية في كل عقد موجبا كان او سالبا بنوية وان لالنسبة
 في القضية الالهية وراة النسبة الايجابية التي في العقد الموجب وان
 مدلول العقد الالهى ومفاده هو سلب تلك النسبة وليس من عمل بل سلب
 حمل وانما يقال له الحمل على المحاز والنسبة وان لامادة للعقد الالهى
 النسبة السلبية وانما يكون امادة بحسب النسبة الايجابية فلذلك لا يختلف
 امادة في الموجب والسالب بحسب النسبة الايجابية والسلبية واعرض
 عما احدثه متلفه المحدثين من ان في السالب نسبة سلبية وراة النسبة
 الايجابية وان امادة بحسب النسبة السلبية كما يكون بحسب النسبة الايجابية
 وان امادة السلبية محالفة لمادة النسبة الايجابية ولا تخلو شي منها عن

المواد الثلث الا ان المشهور اعتبارها في النسبة البتوتية لفصلها وتفرقها
ولاندراج ما يعبر في النسبة السلبية فيها اذ واجب العدم هو ممسح الوجود
ممسح العدم هو واجب الوجود ويمكن العدم هو ممكن الوجود ثم قال في موضع
اخر من كتاب المسبب بالافق المبين ومما استعمل ان يغرب من كبر او
المثانية لاسيما من هذا الرئيس الواسع العقل الواحد الفرعية انهم يطلعون
على هذا السهم يذيلون عن الحكم بانه كالا يكون بحسب النسبة السلبية عن
كذلك لا يكون بحسبها جهة ولا تخلف ذلك بحسب اللغات اذ هو
امر عقلي لا يحتاجه اصلا السبب بين ثبوت العدم وهو الذي يعطيه الموجب
المعدول او الموجب السالبة المحمول وبين عدم البتوت وهو الذي يعطيه
السالبة السبب بفرق وحكم السلب بما هو حكم سلب لا قطع النسبة الايجاب
ولا يكون فيه اني ذلك السلب انما هي ممكن للعقل حين ما هو سالب
للسبب بما هو سالب لها ان بلا خط حال مفهوم السلب وحكم عليه بانه مفهوم
او متحقق او متحقق او غير ذلك بل انما له من تلك الجهة ان يقول ليس
بمحقق النسبة الايجابية وليس فيه وضع شيء بالصح كلفه بل رفع بحث
وليس ضرورة فان اراد لحاظ هذه النسبة مع غزل الفصد عن حاشية
النسبة الايجابية والتفت الي ذلك السلب الفاطع لها فاذن ليس
بالحق في السالب ان سلب النسبة الايجابية ايجابا او سلبا حتى يكون
له جهة عند العقل بل انما يمكن ذلك في لحاظ اخر عند ما نسبت الي ذلك السلب
ثبوت او سلب وبالحمل انما يكون للشيء حال بما هو شيء لا بما هو ليس شيء دائما

يصح كلف النسبة بما هو رابط لا بما هو ليس السلب بما هو سلب رابط ولا الشبهاً
الاشباه انما يكون له النسبة بما هو مشترك عند الذين لا بما هو رفع الرابط وكذلك
ليس الموضوع بما هو موضوع سلب في نفسه او سلب عنه المحمول شياً ولا
المحمول بما سلب عن الموضوع شياً بل انما النسبة للموضوع او المحمول او سلب
من حيثية اخرى غير السلب وانما يصح كلف الشيء من حيث له شيء لا
حيث هو سلب وانما يصح كلف الشيء من حيث له شيء لا من حيث هو سلب
عنه الشيء فان كلف انما يوضح في الايجاب والسلب يرفع النسبة لا يجانبه
الكيفية فاذا لم يكن النسبة السالبة باسم نسبة لشيء جهة او ليس بحسبها
الارفع الايجاب لا حاله حال ذلك الرفع كما لا يكون بحسبها عنصر من هذا السلب
ومن سبيل اخر ايضاً قد سميان هو ان العنصر حال الموضوع بالايجاب وحال
الموضوع بالايجاب حال المحمول بالنقياس الايجابي الى الموضوع بحسب الامر
لا في حكم الامر بحسب الفعل فاذا لم يكن العقود الموجهة الاموجهات
ثم قال في موضع اخر واذ قد درست انه لا يصح كلف السلب من حيث رفع
وقطع الايجاب بل انما من حيث لم يخط له ثبوت او غير ايجابه شيء ولا سلب
بما هو سلب نسبة ويرفع به ايجاب عنصر ولا جهة علمت انه لا يكون نسبة
لكيفية ضرورية او دوام او غير ذلك بلا معنى ضرورية النسبة امتناع
الايجاب انه انما يعضها ومعنى دوام النسبة سلب تلك النسبة الا
بجانبية في كل وقت على ان يغير ذلك في النسبة الايجابية ويجعل السلب
فاطفاً لها بذلك للاعتبار بغير رفع الايجاب بحسب ما يدف فرض من الاوقات

فان قيل ليس الفرق بين السلب القهري وسلب الضروري وبين الدائم
وسلب الدوام مثلا انتهى كلامه المخرجه وانت لا تبسب عليك انه مبدء اول
للسلب نسبة الارتفاع الاجاب نعم فرع عليه ان الجهة لا تقع كنسبة النسبة
بناء على ان ما هو رفع محض وليس صرف لا تكلف بكيفية فقيه اول ان المقصود
المهمدة باطله لان النسبة الاجانبه باهي نسبة راطي غير مستقلة بالمفهومية
ولست ملحوظة استقلال الاد لا تعلق توجه الذهن والنفاته اليها الا بالعرض واذا
كان الامر كذلك فليكن يضاف اليها سلب ليس من القهري وان عندك
وعند كل من يصلح للتخاطبة ان ما هو غير ملتفت بالذات ولا يتوجه اليه الذهن
باللحاظ كيف ان المفهوم من المفهومات باهي نسبة كانت بل الحق ان النسبة
السلبية معني بسيطة كانت نسبة الاجانبه الا انها حكاية عن لطلان الذات
وطلان الصفه عن الموضوع كما قدسيا والنسبة الاجانبه حكاية عن تفر
الذات في نفسه او بحيث يضاف بالمحمول وبينما هي النسبة نامية بحيث لا يصح
صدقها ولا الذبها لان مصداقها لا تجمعان ولا برقعان واما ما لو سلم الميسر عليه
فينا ما يفي عليه غير صحيح لان سلب النسبة الاجانبه وجودا في الذهن ولها
صورة عقلية بها يجلي عن استغاضة في نفسه او استغاضة عنه فلن ان يكون بزه
الصورة العقلية امر مفيد في الذهن باحدى النفقات من ضرورة او امكان
فيجلى بهذا المفيد ولا حله كلف الحكاية بعض العنوانات بخوار الحكاية عن لطلان
معونها في نفسه وفي حاله والبعض الاخر بالبعض الاخر ويمكن ان يعبر اليه لهذا
العنوان الاباء عن الصدق لذاته اول لذاته بهذا الاعتبار ليصنع اعتبار الغاير

من القضية السابقة لكن لم يقرر الا في الاحجاب اللاحقة وثالثا ان سلم ان معنى
فردية النسبة السلبية امتناع النسبة اللاحقة فنقول بانه النسبة بمنتهى
لا شيء محض لان هناك شيئا يعبر عنه بالمتنوع فيسعى الى التوضيح فكيفها كلفية اصلا
لان الكيفية انما يكون لها موشى لا لها موشى فاما هو جوا بها متماثل **فقد** لان الفلاسفة
المشبهين للوجود والذنب او قال استاد عصره الجرجاني ان الحائط الساري رحمه
الله تعالى هذا القول ناسخ من خلط التوجهات بخلاف دفع في هذه الفلاسفة
ومقصود هذا الجرجاني قد مر في كلامه ان المراد بالتمايز ان كان التمايز بحسب الوجود
الذنبى فاختلاف كما ذكرنا في المقاصد واما اذا كان المراد التمايز الادراكي
او النفس الامري ويكون موضوع المسئلة المعلوم المخط فاختلاف كما في المقاصد
رج فتأمل المقصد السادس في ان المعلوم شيء اسم لا فال المصدر احيى هذه
المسئلة من انبات المسائل او قيل الحوض في المقصود لا بد من تحرير النزاع
فنقول قد يقرر عند بعض المحدثين ان التفرقة بخلاف تفرقة بربب الانوار اما بغير
او بقرره في محل تفرقة عليه الانوار كما يقول الفلاسفة بالوجود الذنبى فانه
وجود تفرقة به الانوار فان الوجود فيه يجعله عالما بقيامه ونحو لا تفرقة به الانوار
ولما علمت ان الموجد ليس الامداد الانوار لم يكن هذا التفرقة وجودا بل التفرقة
الاول من التفرقة ونقط التفرقة والنسبة بل كلا التفرقة من التفرقة
واذا عرفت هذا فنقول ذهب الصوفية الصائفة قدس سرارهم واذا عرفت
ما اذا فهم المعبرلة خذلهم الله تعالى الى ان المهمات الامكانية قبل كونها
موجودة ومبدأ الانوار المطلوبة منها كانت منفردة ثانية من غير ان يكون

المقصد السادس
في تفرقة

مما يترتب عليه الآثار المطلوبة ومن غير ان يكون موجود الوجود ظلي متز
الآثار لكونها قائمه محل مترتب الآثار بل قائمه بانفسها لا في موضوع ولا في مادة
وتحسب معتبرا لاشاعة والماتريديه تنكر الثبوت حال العدم ويقول المهيأت
كانت منسفة حال العدم قبل الوجود والوجود مرادف للثبوت عندنا
والفلاسفة انهم يشاركونا في الحكم بكون المهيأت منسفة قبل الوجود
الوجود هو الثبوت لكنهم قالوا الوجود والثبوت محو ان نحو يترتب عليه
الآثار المطلوبة بما له ثبوت وهو الوجود انما حجب ونحو لا يترتب به الآثار
المطلوبة من مثله باله ثبوت الا ان له فيما له موجود مترتب الآثار
عليه آثار هذا القيام فمجعل المحل متصفا لعلم ونحوه من الآثار الوجود
بآثار سببها معقولات ثابته ونحوه غير الآثار المحسوسة بالحوادث من
الوجود فالحلاف مهيأت في ستمين احدهما في اطلاق لفظ الوجود
بل هو مرادف للثبوت ام لا وهذا الخلاف لفظي يرفع الى اللغة
والاصطلاح وثانيهما في ان المهيأت قبل الوجود بل ثابته متفردة
منفكاعا هو مبدأ الآثار وهو الوجود بان لا يكون هو نفسه مبدأ الآثار
في هذا التفرد ولا يكون مبدأ الآثار عارضا له من دون ان يصف
بانه موجود وان ثبت قلت من دون ان يكون مرتب الآثار
فقال معظم اهل السنة والجماعة وهم الصوفية الكرام اصحاب الكرامات
العظام رفع الله تعالى اعلامهم وادواقنا ما اذ اقيم وحشرنا في زمرة
محبين واجل الا انه وهم المعتزلة فتدليهم الله تعالى بعم هي ثابته قبل

الوجودية الا ان خيار الامنة الصوفية الكرام يطلقون الثبوت العلمى المعترف
الثبوت الخارجى والظاهرة لا فرق في العناية وانما الافتراق في العبارة
وذهب المتريدين والاستأجرة من اهل السنة والجماعة لترسيم الله
تعالى واعطائهم من عنده سلطانا نصرا الى ان لا يقرروا لاثبوت للمبانيات
قبل الوجود ولا في دين من الاولين بل المبانيات انفسها منقبات
حال عدم وذهب الفلاسفة الى انها لا تثبت لها قبل الوجود لكن
لا تجلو عن احد الوجودين وجود خارجي ووجود ذاتي في دين من الاولين
العالية والساقلة فهذا التحديد يحرم النزاع وقد بان لك ان القول بثبوت
المعدومات قبل الوجود ليس باطلا بالضرورة من قبل المكابرة كما يرغم
البعض اما لعقله ما ذكرنا من تقرير اقول المذهب واما للذوق في القول
قد اثر به كما دفع لصاحب الاقناع المبين قد افترع في قالب النفاق
والمالغ الزائفين عن الحق بالوثاقى قال سنا وعصره العلامة الحافظ البزار
ره وبما انه اى بيا ان الفرق بين الممكن والمنع في الثبوت وعدمه
ان المنع الجوا وتمام الجواز تمام العوض الا ان اتصال الوجود
لشئ محلا قابلا هو المنة فالممكن انما صار ممكنا لكونه ذا منة والمنع
انما صار ممعنا لكونه فاذا المنة من الممكن ان يكون منة لا قبل الوجود
او قابلية من لوازم المنة بانها هي بل المنة عين القابلية للوجود كالسوى
الا دلى عين الاستعداد للصورة قال فرفضت وتدعى انها غير قابلية
للصورة فكنت مناقضا لما ثبت ان المنع لا منة له ان وجب لا يكون

ثبوت اذ المراد بالثبوت على ما استعلم كون الشيء ذا منية انتهى والمراد بكون
الشيء ذا منية تفرق المنية في نفسها تنفك عن الوجود والفرق بين الممكن والمنفرد
متنوع في الصفات الملكة للشيء الأكبر خليفة الله تعالى في الارضين
اذ افاض الله تعالى جلالة كلامه رضي الله تعالى عنه او سكنه مقاماً بوفق
رتبه عنده فابنهم قال هذا الخبر انهم ما قصدوا ثبوت احد من محققات
زايد على ذاته بل وانها التي ليس معها الا مفهوماتها المعنى ان ثبوت
ذات الشيء لا مما لا يتجمل الانشاء لا منشاء صفه من صفات الذات
منها الوجود ضرورة ان مبدء حمل الذات نفسه كما ان مبدء حمل العرف
غير الذات فالمعبر له يقولون كان الالف ان انما توجد غير
هم كاذب يقولون وجد نصار اننا قد اعني تفرق المنية مع خلوه عن
صفه الوجود اي انصافها بالعدم لا ينطبق الحلل الى كون منية واما
انصافهم تفرق الثبوت بالمعنى المذكور الى الخارج فمنسبة على ان
للخارج عندهم معنى واحد هو الذي يعبر عنه بنفس الامر اي ثبوت
الشيء في حد ذاته فانما اراد بالخارج خارج الذين لا ان الخارج
طرف يزيد على المنية يكون للمنية حصول فيه ويسمى هذا الحصول بالتفرق
والثبوت فمن يعقل الثبوت الاخر الى على هذا النمط لا يخفى عليه انه في
ثبوت الحقيقة لا ينبغي انكاره انتهى ما افاد من كون الثبوت عين المبدأ
فمنفق من جميع من قال ان المبدأات الامكانية ثانياً في حال العدم و
انما يقال ان الوجود صفه زايدة مصداقه غير الذات فهو من المعترلة

خذلهم الله تعالى خاصة واما الصوفية العلمية فلا يقولون بربل يقولون هو محوس
 النفر يحصل بعد الاتحاد نعم هذا النفر الشبوتي ليس مصداق الموجودية بل
 مصداقها لنفر اخرها وربنا سبحانه الشبوت الى العلم لان علم الباربعالي
 والنمير انما يكون بهذه المهبات الثابته لا ان لها طرفا فيها الشبوت
 غير نفس الامر فانهم هم ان الصدر الشبوتي لم يمد صاحب الاق المبين
 لما لم يفهم ثبوت عدم وحال عدم استبعد ضرورة القول عن الشيخ الاكبر
 جليله الله تعالى في الارضين ثم وجه بان المراد بعدم سلب الوجود لفضل
 وبالشبوت الوجود الاجالي والحاصل ان المهبات قبل وجودها انفصل
 موجودة اجمالا في بعض العوام الصورة واحدة في علم الله تعالى وهذا يستلزم
 شيئا انه ما يصلح كلامهم فان الاعيان الثانية في الازل كل عين منها
 من غير عين الاخر عندهم فلا يصلح هذا توجيها لكل منهم ثم هذا الوجود الاجالي
 ابن هو انما يثبت الباربي غرضه في فهم غير فالهين بحلول موجود في
 وانه تعالى وان كان في الخارج فهو العبد لان هذه الاعيان صور علمه
 فيكون مقدمة على الموجودات الغيبية كلها ثم ان الاستبعاد في هذا النحو
 في الوجود الاجالي محذور بحيث يكون كل من الاعيان صارت شيئا
 واحدا فيلزم اتحاد المهبات المتغايرة وهو بطم كاهن سابقا وسنين في
 مستقبل القول ان شاء الله تعالى او متعددة فكل منها متغايرة مفصلة فلا
 احوال فان الحق الصريح ما ذكرنا قال المصنف من جعلها ان المهبات محمولة
 اعلم ان المنقول من المعنوية ان المهبات الثانية غير محمولة في نفسها

انما المحمول موجود فيها والحجل جعل موثق كما صحف الشئ قدس سره الشريف
ويمكن ان يكون المحمل جعلاً بسيطاً بان يكون للمهيئات تقريران تقرير
في نفسها وهو تقرير ضروري وتقرير اخر ويكون في هذا التقرير مصداقاً للوجود
فهذا التقرير محمول جعلاً بسيطاً وقد نص الشيخ الاكبر قدس سره في النفوس
الملكينة في الباب السادس والسبعين ولما بيته على ان الاعيان انفسها ما هي
جاعل وقد وقع في موضع الاخر ان الاعيان واجبة البتة واعياناً متمتعاً
متمتعاً بثبوت وعند هذا العبدان مقصوده رضي الله تعالى عنه لفي جعل
وهو يخلق بالارادة يا مكرم لا اله الا انت باقتضاء مقتضى فان الاعيان
كما مر صدرت عن الفيض الانفس باقتضاء ذاته وهذا الاقتضاء اقتضاء
الاجابي لا الاختياري لثبوت الاختيار على ثبوت هذه الاعيان لا اله الا انت
علمية ولهذا اطلق رضي الله تعالى عنه لفظ الوجوب لان المخلوق بالاجاب
واجب عند وجود المقتضى بخلاف المخلوق بالاختيار فانه في شبهة الله تعالى
الاث والفعل والاش وتركه كذا ينبغي ان يفهم ورفع الاقتضاء غير مناسب
قوله اما اذا كان المراد عدم امتيازها في الخارج فلا قد عرفت فيما سبق
ان المراد بعدم الامتياز في الخارج ان فيه هوية واحدة هي الوجود وهي
الوجود المنه فاذا كان الامر كذلك فاذا انفي الوجود انفي الهوية فليعلم
من استفاء الوجود استفاء المنه فلا يمكن القول بثبوت معدوم بذاته
لا ينبغي عليك ان مقتضى الدليل المقام على غيبة الوجود انما مقتضاه
ان الهوية المنفردة نفسها وجود اي مصداق الوجودية وهذا لا يناقض

كونها منتفرا بنحو لا يكون وجوده اي مصداقا للموجود فيه والحاصل ان الثبوت
المطلق عين للمتيقن المطلقة والثبوت الخاص الذي هو الوجود عين للثبوت
الخاص والثبوت العدمي عين للثبوت العدمي هذا واضح ما قد استرنا
سابقا عند نقل نذهب الصوفية الكرام وبه يظهر ان القول بالغيبة
بالوجه المذكور لا ينافي القول بثبوت المعدومات **قوله** وانت تعلم
ان كثيرا من المتكلمين بل الحكماء اذ تعي ان الفرعية لا يصح لان مضافا
ان يكون القابل ثبوت معدوم بقول بزيادة الوجود والثاني ثبوت
بقول بالغيبة والامر هناك ليس كذلك فان كثيرا من السانقين ثبوت
المعدوم يقولون بزيادة الوجود فالفرعية ليست على سبيل الخفية
قال في الحاشية بل على سبيل عموم المجاز فالمراد بالفرعية لزوم القول
بالزيادة للقول بثبوت المعدوم وجودا وان لم يكن اللزوم ارتقا
ومثله برز على القول بفرج ثبوت المعدوم على زيادة الوجود اذ لا لزوم
بينها وجودا فان الفلاسفة يقولون بزيادة الوجود ولا يقولون بغيبة
المعدوم فهناك الفرع انما هو بالزوم عدم لان انقضاء الزيادة مستلزم
لانقضاء القول بالثبوت وقد قدر الفرعية ساد عصره العلامة الخلف
البارسي رحمه الله تعالى بان الفلاسفة الضالون بغيبة الوجود للميت
في الخارج كالانسان مرة من غير فرق قصد لزوم من انقضاء الوجود في عن الخارج
انقضاء المتبقي اذ لو نفرت في الخارج لمكانت فيه وكون الشيء هو الوجود
لانه عين المتبقي في الخارج فلو نفرت فانما تقرر في طرف اخر وهو الثبوت

فلا ثبوت للمعذور المطلق في طرف من دونه مخالطة بالوجود فاندفع
الابتراد المذكور لكن بقي بعد في التفرع ما لم يتناول قوله لا يخفى ان كثيرا
فيهم لا يقولون اه لا عند انكرى العنبة من الاشاعة قال جمهور
هم ومعظمهم قائلون بالعنبة **قوله** اذا اخذ المواد الثلث كيفيات للوجود
انحارجي اي نسبة الوجود انحارجي واعلم انه لا صحة لهذا القول لان المنع
ياجي عن طبيعه الوجود فكيف يكون موجودا ونسبا وما استدلل بقوله لان كل مبنية
غير تام لان المنع لا مبنية بل المقاسم التي نطق بها وجوه للمنع ليست وجوها في
نفس الامر بل عنوانا لا معنونا لها واذا لم يكن للمنع مبنية لا يمكن ان يحكم
عليها باحكام ايجابية ولذا احل المحققون ان امثال اجتماع النقيضين محسوبة
ولذا ما استدلل بقوله اولها ثمانية في علم الملاء الاعلى لما علمت ان لا مفهوم
لها فهي يعلم ونسبت في العلم نعم هذه العنوانات ثمانية في علم الملاء الاعلى وهي ليست
ممنوعة بل ممكنات موجودة من دون معنونا لها وهذا جعل مبنية وهذا القول
ان المواد الثلث كيفيات نسبة الوجود انحارجي فاذن ليصح ان المنع
موجود في الدين فان المنع محسوبة الوجود انحارجي ولا باس بوجوده في
الدين ولا يخفى انه لا يصح الكلية البه فان المنع على هذا شامل لمنع الوجود
انحارجي فقط وللمنع الوجودين وجعل المواد الثلث كيفيات نسبة
الوجود انحارجي فقط بان يمكن الوجود والذهني بعيد لم بعيد الا ان يفر المراد
كل ماله مبنية ممكنة كانت او ممنوعة موجودة باحد الوجودين والمنع الوجود
كلامية له فتدبر **قوله** الخاتمة بين الوجود والشيء اذ قال في الجاشية

إشارة إلى مناقشة وهي أنه إن أريد الوجود في الخارج والشيء في الخارج مطلق
 من الفضل مضمرة وإن أريد الشيء المطلق أو الوجود المطلق فكل منهما
 غير مضمرة وإلى جوابها هو أن المغايرة بين هذين المفهومين ضرورية فإنه
 إنما يراد بأحد هما الخارج والآخر المطلق كما في هذين الفضلين وانت لا
 عليك أن هذا لا يصلح تنبها على المغايرة بين مطلقها وغايتها بل لم المغايرة
 بين الوجود في الخارج والشيء المطلق كالمغايرة بين الوجود في الخارج والوجود
 وصحة ارادة أحد هاتين اللفظ الموضوع بأراده والآخر من اللفظ الآخر
 لا يدل على المغايرة بين معنى اللفظين المطلقين فتأمل **قوله** فليزم عليكم
 أن يكون المبنية حال الوجود متصفة بالثبوتين أو هذا غير بين الاستحالة لا أن
 أن الفلاسفة يقولون بوجود شيء بوجوده من ليمون أحدهما بالوجود
 في الخارج والآخر بالوجود الذهني فكذلك أفعالهم فيه قال المبنية متفردة في
 حال المعدوم متفردة عن صفة الوجود وهي في ذلك التفرع إلا أن ذلك
 لكن لا تفرع آخر باعطاء المفضل الحوادث متصفة في هذا التفرع بالوجود
 الذي هو نحو آخر من الثبوت ولا استحالة فيه وقد يقال في التفرع الثبوت
 له هو فيه وفي التفرع الوجودي لها هو فيه أخرى فلم يلزم ثبوت شخص واحد
 بثبوتين وفيه تأمل **قوله** ولا يرد عليه إيراد الشبهة كسره آه
 فيه نظر ظاهر قال الثبوت سواء كان عين الذات الثابتة أو غيره
 يلزم كون الشيء ثابتا بثبوتين ولعله حسب أن الاستحالة إنما هي في عرض
 بثبوتين شيء واحد وليس الأمر كذلك بل لو كان فيه استحالة فهي في صورة

الغنى بالزيادة سواء كان محققا انه لا استحالة في اثبات زيادة الوجود
وقد مر الكلام عليها فذكر قال المصنفه الوجه الثاني الذوات المفردة اه حاضرا
الدليل اجراء برهان التسلل في الثابتات او لا فرق بين الثابتات
والوجودات في جريان دلائل التسلل وانما ذكر السبيل التطبيقي لكونه
اشهر وتكون جاري في الامور الغير المتناهية من دون استراط الترتيب
عند الحضم فلا ينفع المناقشة بان السبيل التطبيقي انما يجري في احوال
دون ما هو يرى عنها كما ذكره رسل المشايخ في الشفاء ولكن تبقى النظر
بحرمان هذا الدليل في الصور الفاتية بذات الباري عز وجل لان محي
المشايخ قالوا ببقاء صور المعلومات وكون بعضها علنة لبعض فقد
لزم الترتيب الغير **قوله** الاعداد عند المتكلمين والمحققين من الحكماء
اه ليه انه يجب ان الاعداد امور اعتبارية لكنها ليست اعتبارية محضة
بل لها مثا وصحيح هي المعدودات والمعدودات عند الفلاسفة
غير متناهية كما لان النفوس الناطقة عند الفلاسفة غير متناهية تنقص
بها باعتبار مثا في الموجود والمراد بالاعداد المعدودات فتأمل
وانما حصر النقص بالاعداد ولم يذكر معلومات الله تعالى اه افرق
بين المعلومات والاعداد لا يصح قال العدد لا يصح فيه عدم التناهي
الذي ولو باعتبار وجوده باعتبار وجود المثا والالزام ان يكون في
المعدودات غير متناهية في الكم مع ان المتكلمين لا يقولون بالانها
الكم اصلها فحكم المعلومات والمقدورات واحد في الانها في الالزام

وإستحالة الأنشائي مقدورات الله تعالى عندهم غير متساوية بمعنى أنه
لا نقض عند هذه الأشياء بحث قد استضعبه الأولياء المشاء العليم بالبيان
متجرب في حله هو أن مقدورات الله تعالى بحيث لا يخرج مقدور معلومة
له تعالى أم لا على الثاني يلزم الجمل بعض الأشياء المقدورة تعالى
علوا كبيرا وعلى الأول يلزم كون المقدورات حمله لا يمكن الزيادة عليها
وإني في الالفقية ولعبارة أخرى يلزم أنه لا يمكن تعلقيها بما وراء
هذه الجملة ولعبارة أخرى العلم بفضي الا حاطه والالفقية لصا دله
وحله أن الالفقية بوجه لا ينافي بذا عدم إمكان الزيادة بوجه آخر
فإن المقدورات إنما لا نقضها باعتبار الوجود الغني دون الوجود
العلمي فهي في علمه تعالى غير متساوية بالفعل لا يمكن الزيادة عليها بمعنى
أن ليس شيء من الأشياء خارجة عن تلك الجملة غير معلومة بالفعل
لكن وجودها معاني الاعيان محتمل وجودها نقابا لكل حله يقع
في الوجود متساوية بالفعل لكن بحيث يمكن أن يوجد جملة أخرى بعده وكذلك
إلى ما لا نهاية لها ولا يجوز أن نحد أنح لم يكن المقدورات الالفقية وصدا
أن مقدورات الله تعالى حمله لا يمكن وراءه مقدور فقد وصلت
القدرة إلى حد لا يتجاوز عنه فصار إلباري عز وجل عن خلق يمكن
سوي هذه الجملة له تعالى عن ذلك علوا كبيرا إلا أن نقول لا إستحالة في عدم
كون المقدورات الالفقية مطلقا في العلم وفي الوجود بل الالفقية في العلم
غير مفقولة وسخيلة لها ذنية إلى الجمل المستحيل وإنما الالفقية في الوجود

فقطار كون

فقط وكون المقدورات حجة معلومة لا استحالة فيه بل هو عين الكمال العليا
تكون الايجاد بالعلم وعنايته واما عدم صحته تعلق القدرة بما وراءه اجملة
فلعدم امکان تمكن وراؤه لا لنقص في القدرة ولا استحالة فيه انما
الاستحالة في ان لا يصح تعلق القدرة بما لم يمكن مع امکانه ولا يلزم العجز
انما يكون اذا صح وجوده حتى مع عدم قدرته الفاعل عليه ومنها ما وراءه
الجملة امور مستعنة الا ترى ان تعلق القدرة بخلق الشريك مع الاستحالة
ولا يلزم منه العجز واما استبراز المتكلمين فالبون بان كل جملة من المقدورات
نفرض ان يكون جملة اخرى زايدة عليها فالمراد منه ان كل
جملة من المقدورات تكون موجودة وخارجة من القوة الى
الفعل يكون جملة اخرى بحيث يخرج الى الفعل بعد ذلك ان كل جملة
معلومة للبارئ تعالى يمكن ان يكون جملة اخرى يصلح للوجود زايدة
عليها فان قلت قد استبرز من المتكلمين ان المقدورات زايدة على
المعلومات قلت قد استبرز هذه القضية في استبراز المعلومات
زايدة على المقدورات فالمراد في القضية الاولى من المعلومات
المعلومات بالعلم المقصد لفي ومن المقدورات ما يصح تعلق القدرة
بما وراءه ان العلم بهذا الوجه لا يتعلق الا بالثالث المحقق وصحة تعلق القدرة
بالطرفين فالمقدور يكون طرفين للتمكن والمعلوم طرف واحد فقد صح
زايدة المقدور على المعلوم والمراد في القضية الثانية من المعلوم
ما يتميز عنده تعالى باني نحو كان من العلم والمعلوم بهذا الوجه متبادل

المستحيلات الضم على ما هو المشهور والمستحيلات غير مقدرة فيصح ان
المفاهيم زائدة على المقدورات فافهم **قوله** وكذا المعلومات اليه
تعالى عندهم غير متناهية لم يرد ان المعلومات بما هي معلومة غير مقدرة
الي حد في العلم فانه محال للزوم التجرد والتعاقب والقوت والمحقق في العلم
بل المراد انها غير واقعة في الوجود فكل حيلة توجد في الوجود يمكن ان يوجد
حيلة كواحدة زائدة عليها وما قبل ان لا حيلة الا انفصافات اصلا فلا يتعلق
بها العلم حيلة فقد استبعد عليه الوجود العيني بالتميز العلمي فان عدم الوقوف
انما هي في الوجود لا في التميز العلمي ولا منافية بين ان يكون الامور
واقعة في الوجود وبين ان يكون لها حيلة في العلم فافهم **قوله** لو اشاع
انصاف الغير المتناهي الواقع اه بذا عجيب من امثال المحسنة ما كان سخاها
انصاف الغير المتناهي الكسبي بالقله والكثرة على زعمهم انما هي لاقتضايه
الي التناهي وتناهي غير المتناهي محال واللا لا تفقي هي انية غير محال فافهم
بينما بين والمصره انما عدل عن الالتفات بمجرد الانصاف بالقله والكثرة
الي السبيل للتطبيق لان الانصاف بالقله والكثرة انما يوجب التناهي
اذا كانت الزيادة في جانب عدم التناهي وهذا لا يتصور لزومه الا بالسبيل
التطبيقي فمجرد الانصاف بها غير كاف فنه **قوله** فلا يتوجه عليه ان صفات
الله تعالى مكشاه بذا نقض بقوله كل ممكن محدث او مستلزم عليه وجه الدفع
على الاول ان الدليل الزاوي للمؤنة ديم قابلون في الصفات بل يقولون الذات
ثابتة من باب الصفات فاحضر الممكن فيما عدا الذات والصفات وبان المراد

بالممكن ما سوى الصفات وعلى الثاني بقرينة الاول ثم وقرر الثاني ان المراد ما سوى
الصفات فصار محال ان الممكن سوى الصفات اعني العالم حادث ودلالة
تذكورة في محله والا نعم توجه اليه ان الحدوث مبسوطة الوجود بالعدم اه فلا يلزم
ان يكون الذات محدثة مبسوطة بالنفي وان اريد بالحدوث انهم فلا ثم ان كل
محدث يمكن كذا في الحاشية ويؤيده ان الذات الثانية صور معلومة له تعالى
ومعلق لعلمه تعالى عندهم ولما كان علمه تعالى قد بما كانت هذه الصور ايضا قديمة
بالثبوت الذي لها اي غير مبسوطة بالنفي فان قلت البس المحدث على الحاجة
واذا لم يكن حادثه لم يكن محتاجة فلزم الاستثناء عن المقضي قلت بعد تسليم
حاجة الذات الثانية وسليم ان علمه الحاجة المحدث انه علم الحاجة
في الوجود لا في الثبوت فلا يلزم من قدم الثبوت عدم الحاجة مطلقا الى المقضي
ثم هذا منقوض بالصفات الزائدة التي يقول بها الاشاعرة فانها صفات
قديمة وهي يمكنه وعلمه الحاجة المحدث فيلزم استغناء الصفات عن المقضي
ثم انه سيق في مستقبل الشاء الله تعالى ان قول المتكلمين علمه الحاجة المحدث
معناه ان علمه الحاجة الى اجمال المختار المحدث لا الحاجة الى المقضي وعلى هذا فانه
باللزم الاستغناء عن المختار والاشاعة فيه لان الذات الثانية مناط العلم فلا
تكون مخلوقة بالاختيار كالصفات عند الاشاعرة لانفعال الذات الثانية
من العالم والعالم حادث عندهم بعضه وقصصه فيلزم حدوث الذات
لانا نقول ان قدر المسلم ان العالم حادث اي موجود بعد عدمه واما الذات
الثانية فتبونها قديم اي غير سيق بالنفي عندهم ومن ادعى فعلية البيان للافعال

فالمعترض لم يرد أن لا يكون له ذات غير متناهية سوى ذاته تعالى ونفس فما بالهم
 علينا بوجود صفات قدما وثمانية استبعدوا لا يستبعدون على أنفسهم حيث التزموا
 قدما وغير متناهية لا نقول من أن استبعدوا علينا أنما نحن قائلون بصفات وجوده
 قد تبه بهم يزعمون أن الموجود القديم شريك في زعمون أن تكفير النصارى وحكم
 بغيرهم لذلك وإنما هم فلا يقولون إلا بعدم نبوت نوابغ غير موجودة ولا
 فيه أصلا فقد ألحق الفرق لكن الحق أن السبعين ليس إلا لفظ جعلهم ونعتهم تكفير
 النصارى لأنهم قالوا بوجوده سوى البارى عز وجل والكار بما جاء به سيد المرسلين
 خاتم النبيين صلوات الله تعالى وسلامه عليهم اجمعين **قوله** وإن المطلوب
 عدم نبوت المعدوم مطلقا اه تعنى أن اللازم من حدوث كل ممكن بالنظر
 إلى النبوت لو سلم عدم النبوت قبل البتوت وتمدعي عدم نبوت معدوم
 مطم خفي يلزم مساواة الوجود والنبوت والعدم والتحق وانت كما نذهب
 عليك إذا سلم كون الدليل الزاميا لا يمتنع هذا الايراد فان الذي يلزم من
 من الدليل عدم النبوت قبل البتوت وهو خلف قال المصنفه فضل الواجب
 ما يجب وجوده تعنى اختراشق الاول وهو وجوب انفرد ولا يلزم منه كونه
 واجبه الوجود خفي يلزم تعدد الواجب وهذا انما يتم لو قبل أن نبوت
 الثابتات من غير مقتضى والنبوت واجب بالذات وهو بعيد بل
 النبوت باقتضاء مقتضى وهو ذات البارى عز وجل بالايجاب سمي
 القضي الا قدس في اصطلاح الصوفية كثيرهم الله تعالى **قوله** ولعل المراد
 بالنفي اه ومع حاصل الدليل أن عدم صفته في الذات كما أن الوجود نفس

ضرورة الذات لان العدم لفيض الوجود واذا كان العدم نفي الذات
حال العدم منفية فلا ينجم ما اورده المصنف بقوله انه في غايته الضعف اه لكن يرد عليه
انا لان سلم ان العدم نفي الذات وهل هذا الاعادة الدعوي وليس الوجود ضرورة
الذات بل الوجود مبداء الانوار كما مر فذكر **قوله** ولا يخفى ان نوارده الوحدة و
الكثرة اه يعني انه اذا نوارده الوحدة النوعية والكثرة المقابلة لها فيجوز ان
تكون المعدوم الثابت تارة واحدا وتارة كثيرة بالنوع فيكون واحدا بالجنس
فيلزم ان يكون تارة نوعا وتارة جنسا وهذا منسقط ولو نوارده الوحدة
الشخصية والكثرة المقابلة لها لزم ان يكون المعدوم الثابت تارة واحدا
شخصيا وتارة كثيرة شخصيا فيكون شخصا تارة وكلها تارة اخرى وهذا
قوله بعبارة اخرى ان اردتم اه يعني ان ارادتم استدلال حين الشئ
الاتحاد والاختلاف النوعين ويكون حاصل الدليل ان ثابت بالنوع لذاته
يلزم التباين في كل اثنين وان اخذت بالنوع يلزم عدم التكثر وان لم يتباين
بالنوع ولم يتجدد يلزم التماثل متباينة لذاتها ولا يلزم منه كون كل اثنين متباينين
بل انما يلزم كون كل نوعين متباينين والاستحالة فيه ونحوه الشئ الثاني ان
ان كان الكلام في الاشخاص المعدومة من نوع واحد كما يصح اختيار الشئ
الاول ان كان الكلام في اشخاص الانواع الكثرة المعدومة وهذا هو المراد
مما قال في الجاشية في اشخاص النوع المتعد واختيار الشئ الاول وفي
اشخاص النوع الواحد اختيار الشئ الثاني وهذا المعنى يستفاد من لفظ
الضر واذ كان الكلام في اشخاص النوع الواحد والاتحاد النوعي لازم ولا يلزم

عدم التكرار شخصاً في أفراد النوع واحد ولو كان الكلام في أشخاص النوع متعدد
فالنباين النوعي بينا لذواتها أي لمسايتها ولا استحالة وان اراد المسند
في النسق النباين والاتحاد الشخصين ويكون احاصل ان تبان
المعدومات لذواتها شخصاً يلزم النباين بين كل اثنين وان احدث
شخصاً يلزم عدم التكرار وان لم يبان لذواتها ولم نجد لذواتها يلزم
التوارد مختار الشق الاول ان كان الكلام في الالوان المعدومة
لا استحالة في اعضاء النوع النباين الشخص وبناين كل اثنين شخصين
ولذا يمكن ان يختار الثالث على هذا التقدير اذ من الجائز ان لا يكون
من ذوات الالوان المعدومة اعضاء للعدد الشخصي والوحدة شخصه
بل يكون كل منها من مقتضى خارج ولا يلزم التوارد لجواز ان يكون كل من الوا
والتكرار لازمين لا عرض له لكن احاطة لا يساعدة التوجيه فانه قال
فيها النوع الغير المختص في فرد اختيار الشق الاول وفي النوع المختص في اختيار
الشق الثالث بل الظاهر ان في النوع المختص في شخص اختيار الشق الثاني فانه
حتم ان التواجد الشخصي لذات المنية ويلزم عدم التكرار لانه نوع مختص
في فرد ان قبل ان اعضاء المنية للوحدة الشخصية غير معقول لان المقضي
لا بد ان شخص قبل المقضي يقال في لاي صيغ اختيار الشق الاول في النوع
المتعدد الاشخاص لما ذكرنا اللهم الا ان يقال لما كان النوعية بالنظر الى الصيغ
على التكرار لا اسباعاً وفي اعضاء النوع التعدد الشخصي فانه بلايم النوعية
واما الوحدة الشخصية فلا يمكن ان يكون مقضي لا باء النوعية على هذا

الاقضاء والاولى ان يكفي باختيار الشق الثالث كما قررنا وان كان
الكلام في الاسماض المعدومته بخيار الشق الاول فان التكثر في الاسماض
لقد وانما الشخصيه ولا يلزم الاتيان في كل شخصين في الشخصيه ولا استحالة
غيبه فافهم **قوله** يلزم لو اردت الصفات المترتبة على سبيل الاجتماع وذلك
لوجود الوحدة في ضمن التثرة كذا في محاشيه وحاصله انه اذا وجدت
التثرة لوجود الوحدة فنضيف المنه بها اجتماعا ولا يكفي ما في لقطي التوارد
والتراليه من **المسألة** **قوله** فالاولى ان يقال ان كان الكلام اذ غيبه
الى كلام الشك المحقق قد كسر البصر صريحه وهو ظلال المراد بالاختار والبناء
الشخصان حال الوجود فلا استحالة في الترايل وحاصل الجواب ان ينقلب الى
اصل الدليل فانه لا استحالة في جواز الصفات الاعتبارية على المعدوم
الثاني **قوله** والثاني باختيار الشق الثاني والحاصل ان المختار انما يتحد
بالذات حال القدم ولا يلزم منه ان لا يصح التكثر حال الوجود لجواز ان يكون
اقضاء الوحدة مشروطا بعدم وبعد الثبوت لا اقضاء **قوله** وفيه ان
المعسر انه يعني ان الحجة الزائفة فلا يصح الجواب القول بعدم والتثرة وكذا
القول بالوحدة الصرفة لانهم ذهبوا الى ان كل نوع من الانواع استجاض
بقدر الموجود الى الابد واما القطع لعدم التناهي فلا بد من الصحة قال في محاشيه
وايض يلزم على الاول ثبوت المطلق مع اطلاقه بدون الخصوصيه وهو قول
بالمثل الا فلا طوئيه وقد الطلوه في مقامه وعلى الثاني ان البصر المعدوم بعد عدم
شبا اخر فان قلت استحالة التمثل التام في حال الوجود وذلك لعدم قلت الثبوت

والوجود كسائر في هذا الحكم فتدبر قال المصنف والاحوال التي من جملتها الوجود
لا يتعلق بها القدرة بذات محجب فان الاحوال كما مر لا تحقق بعينه الغير بذات المحقق
محقق واقعي وليس بذات المحقق واجبا بالذات بل ممكنا بالذات فيجب ان يكون
متعلق القدرة قال الشيخ المحقق قدس سره فيكون امرا ثانيا فيلزم ان يكون
ما صدق عليه المنفي ثابتا اه انت تعلم انه ليس بشي مما يصدق عليه المنفي او
مصدق المنفي لا ذات له فلا ينصف بمفهوم اصلا لا بالمنفي ولا بالمععدم
لعم يصدق من سلب الثابت وسلب الموجود ولا يلزم منه ثبوت المنفي
ولا ثبوت المععدم وتوضيحه ان المفهوم المنفي والمععدم اعتبار من احدهما
انما سلبان للثابت والموجود وبما بهذا الاعتبار لا شئ محض لا ان هناك
شئ لا يعبر عنه بالمنفي والمععدم فان صدق السلب لا يقتضي ذات السلب
عنه بل يكفي انتفاء الذات والاعتبار الاخر انهما مفهومان من المقنونات
وبما بهذا الاعتبار ثانيا في انفسهما ولسبب ثابتهن لموضوع اول موضوع
اول موضوع لهما وبما يفرق بين التميز كما يقتضي الثبوت بنفسه لا الثبوت
لشئ ولسبب لهما ثانيا ثابتهن شئ حتى يكون ذلك الشئ ثانيا يصدق
الثنوي عليه فلا يلزم ثبوت مصداقهما وبذا بعينه كما بقول الفلاسفة ان
مفهوم المععدم المطلق والممتنع مفهومان موجودان في الذهن فهما ثبوتان
بهذا الوجه وليس لهما مصداق في نفس الامر حتى يصدق علي شئ اجمالا فيلزم من
موضوعهما بل يصدق سلب الوجود عن الموضوع والسلب لا يقتضي ثبوت
الموضوع كما لا يخفى نعم يصدق المععدم ومنته للمبهيات الثانية الامكانية الثانية

للازمه

فلا يلزم السلب لها بثبوت الموضوع وقد كررنا سلف في احتمال هذه الفضا
فانه مما يتفكك **هنا قوله** فانه عندهم ممنوع منفى كون مفهوم المنفى ممسوخا
ومنفيا غير ظاهر وان ادعى فعلية البيان نعم انه ممنوع وجوده الغيبة ولا يلزم
من امتناع هذا النحو امتناع بثبوت المطلق الا ترى ان الفلاسفة يعلمون
مفهوم الامتناع والمنفى بوجوده في الذين بوجود طلي ويعلونه مستحيلا في الخارج
وفي الموضوع فلا استحالة في ثبوت مفهوم المنفى وانما المستحيل افراد منفى
وهو غير لازم فاللازم غير مستحيل والمستحيل غير لازم فافهم قال الشئ المحقق
قدس سره لا يقال ان اراد ان معدوم ممكن انه بخلاف الشئ الاول
والمنع ساقط لان كل فرد من افراد المعدوم الممكن منزه عند الباري عز وجل
وهو امر له بالتميز في الدليل قال المصنوع والجواب هو التخصيص بما وافقوا
على انه منفى كالمتمنعات او بما را افراد المتمنعات ممنوع كيف وليس
للمتمنعات افراد في نفس الامر في تميز وانما التميز لمفهوم التركيب
المضاف الي الباري عز وجل وليس له معنوي كما عرفت وكذا مفهوم
الاجتماع المضاف الي مفهوم التخصيص وبها مفهوم ما لا معنوي لها
فالمستحيل الغير ثابت معنويها والجمعية والتميز مفهومها ولا استحالة في
ثبوت مفهوم لا مكانه لا يقال الاشياء من المفهومات فاساعن علمه تعالى
المحيط لانه تعالى عن الجهل علوا كبيرا فيكون المتمنعات ايضا معلومة بمنزلة
لانا نقول ليس هناك مفهوم لصديق عليه انه تركيب الباري او اجتماع
وايه ممنوع بل المفهومات كلها ممكنة وليس تركيب الباري ولا اجتماع التخصيص

لكن مصداق البعض شيء ومصداق البعض لاخر ليس باصلا ولا بعرضه بالمنجمل
 لان السجبل بالذات مشار اليه نعم ياخذ العقل مفهومات ممكنة لا معنوية
 لها في نفس الامر بغرضه غوايا الامور فرضية ولا خيرية بثبوت هذه المفهومات
 فانها ممكنة وعمرى باذا يقول الفلاسفة لو اورد عليهم ان المعهومات
 المتشعبة متميزة عند العقل والتميز العقلي عن الوجود الدنيوي عندهم ولا يمكن لهم
 الجواب الا باطلاقه فهو جواب من قبلهم فقد يقال رحمه الله تعالى والخياليات
 كبحر من زيت لا شك ان المركبات الخيالية امور محتملة لا ترى العطشان
 برى السراب ويزعم ما في من امور ممكنة في حدودها وموجودة في
 احوال عند الفلاسفة لان التميز العلمي لا يخلو عندهم عن الوجود الدنيوي و
 اذا كانت الخياليات امور ممكنة فلها مهية شبا ركبها فيكون ثابته
 في الازل معدومة لا ترى الفلاسفة فالبين بالوجود الدنيوي واذا كان
 لها وجود ما بعد في ثبوتها فامية بنفسها غير مرتبة الا بالاراد ما اذا قد
 سره بقوله لانه عبارة عن جوهر منصفه منصفته اه فاقط لانه لا
 في اختلاف جوهر معدومته ثابته عن جوهر معدومته ثابته والوان معدومته
 ثابته وشكال معدومته ثابته كما يقول الفلاسفة ان هذه المركبات
 الخيالية موجودة في الخيال متولفة من جوهر والوان وشكال موجودة
 في الخيال وعندهم الثابت في العدم وذوات الجواهر والاعراض من غير ان
 مصنف الجواهر تلك الاعراض ففهم ان مرادهم في الاتصاف الذي يبرز
 عليه اثار الاتصاف لا في الاتصاف المنجمل نعم لو كانت منهم نفس فبالعدم

ثبوت المركبات الخبائث لهم النقص وح لا حاجة الي الاستدلال الذي يكلف
به لاثبات عدم ثبوتها عندهم **قوله** لانه لا يجوز ان يكون قايما بنفسه او بغيره
ككيف وقد علمت ان ثبوتهم معدوم عندهم الا ثبوت قايما بنفسه وكون
الوجود وصفه لا ينافي القيام بنفسه فان الاتصاف به انما يكون حال الوجود دون
حال عدمه الا نرى ان الاعراض من الالوان والاشكال صفات مع انها
ثانوية حال عدم عندهم قائمة بنفسها الا ان الاعراض حال الوجود يكون
موجودة بنفسها والوجود موجودا بمقتضى العجائب من المحسوسات انما هو
الوجود الذي ينبغي للوجود قايما بالذات دون الموصوف به وفي الوجود الخارجي
قايما بالموصوف واذا جاز وجود الوجود من دون موصوف به فليجوز ان
يكون حال عدمه قايما بنفسه وحال الوجود قايما بالموصوف على وجه الاستمرار
فانهم قال رحمه الله تعالى التركيب فانه مهتبه متميزة آه التركيب مهتبه ثانوية
في عدم قائمة بنفسها لاني الموضوع وكونها عبارة عن اجتماع الاجزاء لا ينافي
ذلك ان ثبت في موصوف به معدوم فان اجتماع الاجزاء لا يتصور
في معدوم اجتماعا بترتيب به اماره والفرق بين الثبوت في نفسه والثبوت
لموصوف بهين فانهم قال قد كسرناه واما التعامل بالحال فنقول انها ثابتة
على انها واسطة بين الثبوت غير الثبوت الذي كلامنا فيه فان الثبوت
الذي كلامنا فيه هو تفرق الشيء في حد نفسه متفككا عن الوجودية لاني موصوف
به الثبوت في موصوف وهذا هو المتنازع فيه وانما اهل الاحوال يصفونها
بالمعدوم حال الثبوت ام لا والثبوت في نفسه من دون ان يكون مبداء

الا تاركا ويكون متقافيا بينهما فلا نقض اصلا قال رحمه الله تعالى وقد بينا ان ثبوت
 المعدم نبأ في اه قد عرفت كما بقا ان الثبوت لا نبأ في المقدورية ولا المراتبة
 لان تاثير انقادر في اخراجها عن خبر العدم وجعلها متبصفة بالوجود اذ في تقريرها
 بتقرير اخر يكون في هذا النظر مصداقا للموجودية واما ما ذكره المصنف من الاصل
 لنفي المقدورية فاذ من بيت العكس كمانه عليه السلام المحقق من قبل
 قال رحمه الله تعالى وباجمله فانتم الذي ادعيتهم للعدم الممكن اه انت لابد
 عليك ان المراد بالتميز العلمي ولا شك ان التميز اشارة العالم لا يمكن ان
 يتعلق بخلق بالاسباب المحض فلا بد ان يكون شعبه لها شعبه بصير المعدم
 شيئا وليس هذه الشعب باعتبار الوجود الذي فلا بد ان يكون لها شعب
 بحيث يصير قائمية بنفسها وهو المطلوب وان ثبت مزيد تفصيل للدليل
 فاعلم ان المملكات معلومة له عز وجل قبل اعادة الوجود وبنية كمال التميز
 فلا شك ان الاشياء المحض لا تنصف بحكم نبوي البتة فلا بد للمملكات
 من نحو ثبوت وهذا الثبوت ليس ثبوتا ونبأيا فابدا انه كما حسب المشاؤون
 على انه باطل ابطال في موضعه ولا في زمن من الاوقات لان هذا التميز
 والعلم متقدما على الاوقات كلها واذ لم يكن هذا الثبوت من قبل
 الوجود اخرجي فنعين ان يكون هذا الثبوت مغاير للوجود ويكون المملكات
 ثابتة حين الانقضاء عن الموجودية فالمملكات ثابتة حال العدم
 فقدم الدليل بحيث لا ينظر فيه شعبه من شعبه اول التلبس فافهم وان
 من انكر من قال رحمه الله تعالى وجوابه منع كون الامكان ثبوتيا اه

انت لا ينبغي عليك ان مقصود المسند ان الامكان صفة واقعية تنطبق بها الممكن
في نفس الامر فلا بد ان يكون الموضوع ثابتا في الواقع لان ما ليس شي لا يكون
مصدقا لا مروا في والامكان صفة ثابته حال العدم فلزم ثبوت الموضوع
به في حال العدم فلزم ثبوت العدم اممكن لا يقال الامكان سلب ضرورة
الطرفين سلبا بسيطا فلا يكون ثابتا في حال العدم بل المنقذ به قضية
سالبته لانا نقول مفهوم سلب ضرورة الطرفين سلبا بسيطا صادقا
على المشعات ايضا لان اجتماع النقيضين لا يصدق عليه ضروري الوجود
ولا ضروري العدم لانضاء الموجبة ثبوت الموضوع فصدق ليس ضروري
الوجود ولا ضروري العدم سلبا بسيطا فلو كان الامكان عبارة عن هذا
المفهوم صار المنع ممكنا بل الامكان عبارة عن سلب ضرورة ثبوت
الوجود فليس الوجود بما انه حال سلبه غير مستقلة فهو يرجع الى قضية
موجبة حاكية عن صلوح المنة للوجود وسالبة حاكبة عن صلوحها للعدم في لا
من ثبوت الموضوع ومن البين ان لا وجود حال العدم فله ثبوت غير
الوجود حال العدم فان قلت الموجبة المكنة انما لقصي وجود الموضوع
بالامكان لا بالفعل قلت لما بنينا ان مصداق الامكان لا يدفيه من صلوح
المنة للوجود فهذا الصلوح ثابت للمنة وان لم يكن هذا الصلوح ثابتا
سلب الوجود ضروريا فلا امكان في لا بد من ثبوت الموضوع ولا يفي
مجرد امكانه فقد بان لك بهذا ان المكنة بعضي ثبوت الموضوع بالفعل
ما دلم الامكان وليس كما يترجم المحقق الدواني رة وغيرها وسعيا في

بعض الكتب المنطقية ان الممكنة تصدق مع الوجود بالامكان ومن سبيل
اخر قد بين الشيخ المفصل في حكمه الاشراف ان الجهة اذا جعلت جزء للمجموع
القصبة ضرورية في لا بد من دوام ثبوت الموضوع ونجم المقصود المستدل فان
قلت قبل يمكن للفلاسفة الاجابة عن هذه الجهة بالقول بالوجود الذنبى قلت
لا اما اول فلانا تعلم بالضرورة ان في صدق المواد اثنتا عشرة ما هي مواد لا دخل
الاولى والثانية والوجود الذنبى فانما تعلم قطعا ان الممكنات ممكنة وجد الا زمان
ام لا وانما هي مكابر لا للقيت اليه من له اولي فطنة فان قبل يجوز ان يكون
الوجود الذنبى للممكنات ونبوت الامكان باعتبارها قيامه في ذات البارى
غرض قبل قد اطل في موضوعه ان تمام الصور في ذات البارى غرض قبل
واما ثانيا فلان هذه الا زمان وما في الا زمان ممكن قبل وجودها لا سيما عندما
معشر الفالسين بحديث العالم فلا يلقى لكون الامكان صفته بتوحيده في
نفس الامر مصداق مؤخر كما علمت فافهم قال رحمه الله تعالى ونحو ان
الفصل الى الاحاد غير المتعين اذ حاصل لو كان المعدومات قبل الوجود
لا شيا فانما يشيخه يتعلق به القصد وهذا ضروري والكارة مكابرة وبفهم
من الفتوحات الكلية بقرينة الوجه بمقدمات شرعية بان يقال قد اجاب
الله تعالى سبحانه بانه تعالى حين ارادة الاجاد بامر بالكونه فنقول لكن فيكون
عقبة من غير تراخ والامر بالاشيئ له باطل غير معقول والقول بان قوله
تعالى فيكون له كن فيكون اريد به سرعة الاجاد وتمثيل سرعته الاجاد بهذا
القول المستعجب الامثال لا للقيت اليه وهذا التفسير قوي لا ينطفي

نوره باقواه المعترضة لعالمين بالمساحة المذكورة قال قدس سره وجواب
النقص بالمسجل اه قد عرفت فيما مر اندفاع هذا النقص فان ما هو محتمل
ليس معلوما لانه معدوم مطم لا يصلح للتميز والاشارة وانما المعلوم غنوا
لا معنوك له اصلا وهو امر ممكن قال المصنفه وايضا ما ذكره حال عن الجامع
اه انت لا تذهب عليك انه ليس بغيره بل اسند لال بمفيدات
قطعية لان الممكن في حال العدم معلوم وكل معلوم متميز واما رايه من
الفردي الى الاشياء المحض لا يمكن اليه الاشارة وهذا قريب من
الاول واما ذكر حديث الاحساس فبما للنظر كما يذكر النظر للنسبة على
المفدمات المبدئية المحقة المحبث الثاني من الخاتمة قوله اللهم الله
يقال الثبوت عندهم اه لاجته للتمييز المشا رايه بلفظ اللهم والاول
يقال فانك قد علمت ان الثبوت ليس صفة زائدة على الذات
امعدومته عندهم قال قدس سره قال الفاعل لا مانع في الذات
اراد بالفاعل المجعل الذي يوجد بالازادة والاختصار لا المنقضي مطم
فالذات عندهم في حال الثبوت حال العدم ليس بجعل الفاعل
المريد بل بانقضاء ذات البارئ عز وجل بالايجاب قال رحمه الله
تعالى قال الامام الرازي ره انه جهال عنه وسقط ظاهرة اه قال
العلامة القوشجي رحمه الله تعالى من قال منهم بانقضاء المعدوم
بالصفات لا يلتزم وجود تلك الصفات بل يقول كما ان الموصوف
معدوم كذلك الصفات ايضا معدومته كما يقولون رجل معدوم

على فركس معدوم ركوبا معدوما وببينة المعدوم سيف معدوم يتحرك حركا
معدومة وعلى راسه المعدوم فلبسوة معدومة ذات اللون معدومة
فلم يلزم الا القول بالصفات المعدومة للذات المعدومة ولا سقط
فيه وبذلك القول ان فلاسفة المشيئة للوجود الذي يتصور بحيل رجل كذلك
من وجود كذلك فالمعدوم الخارج الموجود في الخيال متصف بحركات
والوان معدومة في الخارج موجودة في الخيال والحاصل ان الاضاف
المعدومات لصفات معدومة الاضافا معدوما لا يكون مناط ترتيب
الاضاف جائز لا سقط فيه لا يقال هذا لا يتصور في الواجب المنصف
بالصفات فانه لا يكون الاضاف معدوما ولا الصفات معدومة
ولا الذات فالواجب المعدوم الموصوف بالصفات الكذائية من
المستحيلات والمستحيلات متفنية لا يثبت لها مقصودهم انه لما جاز
كون معدوم منصف بالصفات المعدومة جوز الفعل قبل ملاحظة البرهان
ان يكون واجب كذلك فيقع شك في وجود الواجب حتى يقدم البرهان
على ان المعدوم المنصف بهذا الوجه بالصفات المعدومة لا يكون
واجبا بالذات فقد خرج من هذا حواجز ثبوت المعدوم والاضافة
سببا للثبوت لصفات معدومة ثمانية من دون لزوم سقط
ولا استحالة قال خليفة الله تعالى في الارضين امام الصوفية الصائين
الشيخ الاكبر قدس سره في الفتوحات المكية في الباب الحادي دوا
وثمانية في اول فصول المحكمات من حيث ان لها اعيانا ثمانية لا موجودة

مباديته لواجب الوجود في الازل وكما ان لها العلقا سمعيا بثبوتها لا وجود بالخطا
الحق اذا حاصلها وان لها قوة الامثال كذلك لها جميع القوى من علم وبصر
وغير ذلك كل ذلك امر ثبوتي وحكم محقق غير وجودي على تلك الاعيان وقال
في الباب السادس والخمسين وثلاثمائة كما كان الوصف لنفس الموصوف
لا يمكن رفعه الا ويرفع معه الموصوف لانه عين الموصوف وكان تقدم
العدم للممكنات نعنا نفسيا لان الممكن لا يستحل عليه الوجود فضلا عما سبق
الا ان يكون الربي العدم فتقدم العدم لغت نفسي والممكنات منبهة محقق
والصور في ذاتها لان الحقائق يعطى ذلك فلما اراد ان يلبس حاله الوجود
وانتم الا الله تعالى وهو عين الوجود وهو الموجود مظهر لعدم الممكنات باستعداد
الممكنات وحقا ليقا فرات نفسها في وجود موجود ومي على جالها من
العدم فان لها الادراكات في حال عدمها كما انها يدرك للمدرك حال
عدمها ولذا جاء في الشرح ان الله تعالى بامر الممكن بالتكوين فتكون
فلولا ان تم له جعفة السمع وانها يدرك بها امر الحق او الوجه اليه لم تكون
ولا وصف نفسها بقول لذلك المنعوت بالعدم وقال في الباب السابع
والخمسين وثلاثمائة وسبع مائة الاولياء المؤمنين الصادقين لطق
الموجودات بل لطق الممكنات قبل وجودها فانها جنة ناطقة در آية مجبوة
بثوبته ونطق ثبوتي وادراك ثبوتي او كانت في انفسها اربابا بثوبته
فلما قبلت شئبه الوجود حياه مجبوة وجوده ناطقة ونطق وجودي ادراك
بادراك وجودي انتهى كلامه الشريف فالنظر الى هذا الكلام وكل الامور

الوجود لا يتصور

الى الله عز وجل المفضل السادس **قوله** اعلم ان فيها مقامين احدهما حاصل المقام
الاول ان الاحوال واسطة بين الموجود والمعدوم لا موجودة ولا معدومة
عندهم وعند الجمهور ليست واسطة وهي مندرجة في احدهما وهذا الخلاف
لفظي فان الجمهور يسمون باله كحقي موجود لو باليس له كحقي اصلا لا بالذات
ولا بمنتهى او معدوم او ظاهر انه يعني باله كحقي بمعنى منتهى واسطة ويسمونه
حالا واما المقام الثاني فانه في نظر من ينبع كلام الغوم ان الاحوال على هيئته
لموصوفاتها حالتي الوجود والعدم ام هي ثابتة حال الوجود فقط فالقائلون منهم
بنبوت المعدومات يقولون بنبوتها في المجالين لموصوفاتها والجمهور ينكرون
بنبوتها حال العدم اما عند المعتزلة انما ترتبته والاشعرية فلان العدم ليس
شيئاً فلا يثبت له صفة بنوئية واما عند المعتزلة فلان موصوفاتها وان كانت
ثابتة حال العدم لكنها حال الوجود معرفة عن الصفات وفيه ما لا يظهر
من ظاهر كلام المحنسي هو ان الاحوال مع خرد جهات خبر الوجود بل لها نبوت كما يكون
للمعدومات عند المعتزلة فهم قائلون بنبوتها والجمهور ينكرون بها اما نحن فلا يثبت
موجودة والى سبب موجودة ليست ثابتة واما عند المعتزلة فلانها صفة محسنة
فهي ليست ثابتة عندهم وهذا غير مطابق لا قوالهم فان القابل بالخال صدر الشريعة
رحمه الله تعالى ولا يظهر من كلامه نبوته بهذا الوجه بل يرى محله لعل غير موجهة
وقبل ما ثبت لا نبوت لها اصلا والضم لا يظهر من كلام المعتزلة كونها منسوبة
ثابتة ثم في الاحوال خلا فان احران احدهما ان بعض قائلين الاحوال يقولون
انها لا تحتاج في نبوتها لموصوفاتها الى جاعل ويرعون ان تعلق الازالة منها

هذا فاسد فان هذا النبوت امر واقع فلا بد من علته جاعلة والاخر ان صدر
 الشرع رحمه الله تعالى بما نزلهم انما لا تحب باحداث العلة وبلغ في بيانها
 وجعلها داخله في حجة ما توقف عليه الفعل الاختياري حتى لا يحجب الاعتراض
 الاختياري بل الشرط لا في زمانه فان الاختيار نفس من الاحوال فهو واجب
 في زمانه فما حال هو توقف عليه وهذا ايضا فاسد فانه اذا لم يحجب نبوتها لم
 وجاز ارتفاعها حال وجود علتها فنسبها العلة الي نبوتها وسلبها سواء نبوتها
 بلا مقتض ورحبان احد الطرفين بلا مقتض باطل ضرورة وتفصيل لتمام
 موضع اخر قال رحمه الله تعالى حجة مشين امر ان انت لا يذهب عليك
 ان الاحمال اذا كانت ما عرفت لا حاجة الي اقامتها بحجة عليها فان نبوت
 الامور الاعتبارية لا تنزع عنها محال اخفاء وفيه قال رحمه الله تعالى ولا معد وما والا
 لا نصف الشيء بمتضيه انت لا يذهب عليك ان العدم ليس علي يذهب
 من الاحوال نقضا للوجود الواسط والنقض انما هو رفعه واذا قالوا انها
 ليست موجودة فقد انقضت بغيره لا رنة عليهم فافهم قال رحمه الله تعالى
 قلنا لا نسلم استحالة اي استحالة ان يكون للشيء بالصور ان آتت
 لا يذهب عليك ان استحالة واضحه لان هذه الصور ان كانت كل واحد منها
 عين ما سقى بعد حذف المشخصات من البسيط يلزم ان يكون شي واحد
 وان كان كل منها جزء فلا يكون تلك الصورة مطابقة للبسيط ويلزم تجزأه
 جزان في الخارج هذا خلف كسر واد هذا وضوح ان الله تعالى المرصد الثاني
 في النبوة قوله كانه يشار الي ان النبوة اه ربما نزل اي انه اذا كان النبوة

رحمه الله تعالى في حجة

عما يصدق عليه المنة لم يصح وقوعه في الامور العامة لان الامر العام مفهوم المنة
 لا مصداقها وبجواب ان البحث ليس عن خصوصيات المصداق بل عن
 بياهي مصداق بل هذا المفهوم فحتمه البحث كونه مصداقا لهذا الامر العام وبهذا
 الوجه تحس عنها في الامور العامة وليس البحث فيما مقصود اعلى مقامهم الامور
 العامة بل عنها وعن مصداقها بياهي مصداقها **قوله** ولعله اريد بالجنسية الجنسية
 قبل هذا التصدير انما هو في نظر الباحث لان جنسيات الموضوع انما هي تفصيلات
 في نظر الباحث فالاولي ان يجعل في هذا الموضوع ضمني يكون موضوعات المسائل
 المنة المفيدة لصلاح الوجود لانه من الظاهر ان الابحاث التي تحيى ليست
 الا ابحاثا محضة بالمهمات الممكنة ولا يتبادل شي مقيد بها للمشتقات والوا
 جل مجده ولول جنسيات الموضوع مطلقا في نظر الباحث مما لم يثبت بل انه
 يدل الفحص عليه ان الجنسيات التي هي من الاعراض المعجزة جنسيات في نظر
 الباحث فانهم **قوله** لانه اذا كان البحث عنها اه يعني ان البحث عن الوجود
 والعدم ايضا لكونها وسطين الى معرفته الدلالي وليا وسطين الاكوابها
 عارضين للمشتقات فيكون البحث عنها لكونها من حيث انها عارضتان لها
 فيكون البحث عنها متأخرا عن بحث المنة فلا يصلح وجها لتأخر بحث المنة
 عن البحث عن الوجود والعدم ذلك ان نقول ان البحث عن المنة لكونها
 وسيل وهو من جهة كونها معروضة للوجود وكذا البحث عن الوجود لكونه عارضا
 فلكل منها صلاحية لان تقدم مباحثه على مباحث الاخر فالمراد من نظر الى الاول
 تقدم مباحث الوجود والعدم وبعضهم نظروا الى الثاني فتقدموا مباحث المنة

فتأمل فيه **قوله** ذلك ان نقول من الامور العامة انه قبل ان يقرر ان من
الامور العامة من فتون ما بعد الطبيعة الذي موضوع الموجود من حيث
هو موجود فيكون المبحوث عنه في الامور العامة مفيد الفيد الوجود لان ^{الحسنة}
المعبرة في موضوع العلم معبرة في فتونه وبذا انما يتم لو كانت الحسنة تفيد فيه
ولو في نظر الباحث والظن ان الحسنة اطلاقية والموضوع من دون ان البصر
رياضيا او طبيعيا والادبي ان يقرر ان موضوع علم ما بعد الطبيعة ليس ^{البحث} الموجود
عن المهية غير لانها من الاعراض الذاتية للموضوع فالمهية انما هي بحث عنها لكونها
من عوارض الوجود فيكون عنها ما خرا عن البحث عن الوجود الذي هو الموضوع
فتأمل **قوله** وموضوعه الموجود من حيث موجود قد اعترض عليه اولاً بانه لا يصح
البحث عن المقولات وجوابه طر فان المقولات اقسام اولية للوجود فيكون
اعراضاً ذاتية لها وموضوع المسئلة قد يقع موضوعه ما هو عرض ذاتي للموضوع
لكن القوم لم يحسبوا بهذا الوجه بل قالوا المقولات بمنزلة الانواع للوجود لكون ^{الموجود}
معتبر في مقامها بالاسم لها والنوع قد يقع موضوع فكذا ما هو بمنزلة واليه
يشير كلام الشيخ في الشفا فتأمل فيه ولا يلزم دخول المنطق فيما بعد الطبيعة
لكون موضوعاته التي هي المقولات الثانية من الاقسام الادنية من الوجود
بمنزلة انواعه لان البحث هناك بحسنة زايدة على الوجودية وهو الاتصال
فافهم وانما يابانه يجب ان لا يقع اثبات الوجود شيء فيه لان الموضوع لا يقع
محمولاً واجيب في المشهور بان الموجود ليس هناك محمولاً بل موضوعاً فقولنا
الواجب موجود باطل بان الوجود ينقسم الى الواجب وغيره ولما كان وجود

غيره ضرورياً انصرف في البيان والدعوى على اثبات احد القسمين وعلى ما
 يكون امثلاً لهذه المسائل من الامور العامة وانما يذكر في ان لو حبا لكونها
 مسائل اخرى وارتباطها بها كما يذكر مباحث الدهر في الزمان فتأمل وقد
 يجاب بان الموضوع الموجود المطلق والمحمول الموجود الخارجى وثالثاً
 بانه لا يصح حجب البحث عن معدومته لعدم نحو شريك الباري بمشع وامثاله
 ويجاب عنه بانها ما دلته بان الواجب لا شريك له وبان هذه المسائل
 ليست مسائل الفتن وانما يذكر استطراداً لكن قولهم انما لي ان البحث
 عن الوجود والعدم الاشياء في الالهى بما فيه بحسب الظاهر فتأمل والمهنية معني اخر
 بفهم من كلام الشيخ اه ظاهر هذا الكلام ان المهنية بالمعنى المشهور وهو بانه
 هو ما هو لائق على الوحدة العارضة بعد اجتماع الاءراء وهذا فاسد بالضرورة
 والمحتمل به حمل على انه اصطلاح اخر وبعده عن العبارة ظاهر ونحن نقول كلام
 الشيخ والذي وقع فيه من القبل والقال قال الشيخ في فصل من الفصول التي عقدت
 ٢ البيان الجديدة العبارة وكل بسيط فان مهنية ذاته لانه ليس هناك شيء قابل للمهنية
 ولو كان هناك شيء قابل للمهنية لم يكن ذلك الشيء مهنية مهنية المقبول الذي حصل له
 لان ذلك المقبول كان يكون صورته وصورته ليس هو الذي يقابل به هذه ولا المر
 بالصورة وجدلها هي ما هي فان التجدد للمركبات ليس هو من الصورة وحدها بل هو
 الشيء والى على جميع ما يقوم به ذاته فيكون هو الفرض قد مضى اعادة بوجبه هذا
 يعرف الفرق بين المهنية في المركبات والصورة والصورة وانما جرد في
 المركبات وكل بسيط فان صورته الفرض ذاته لانه لا ترتيب فيه واما المركبات

فلا الصورة ذاتها الى اخرها نقل المحسنة وقد نجح المحصلون في تحصيل معناها
واعترف الحواري في حواشي الهيات النفاة لفساد كلام الشيخ
فان اخر كلامه يدل على ان المراد بالهنية بانه الشيء هو ما هو وعلى هذا فالهنية
هي الذات ولا وجه لخص البسيط بهذا الحكم وليس معنى به الشيء ما هو ما هو
ان يكون ذلك الشيء سببا للونه هو ما هو مخي يكون التركيب والوحدة
هنية والا لكان اجماعا على المقرر اذ هنية بل معناها ما يكون للشيء عبارة عنه
د يكون جملة مقوماته ان كانت فحينئذ هنية المركب مجموع اعماده والصورة
لان التركيب اجماعا ووجه الصدر الشيرازي في حواشيه على النفاة
بان المراد بالهنية المجدلانه يقال في جواب ما هو واد باليسيط بالابو
في توام تركيب اعماده والصورة ولا يكون له تعلق بالعمادة والموضوع
داراد بالذات الامر هو وجود في انجارج وحاصل مقاله ان البسيط
حدة ذاته اي حدة مطابق لذاته من دون زيادة على ذاتياته لانه ليس
له شيء قابل خفي يوحده ولو كان هناك قابل لم يكن هنية وحده يقال
ذاته بل اريد منها لان ذاته انفس المقبول او مركب من انقباض المقبول
فالكان نفس المقبول وكل مقبول صورة ليس تقابلها حدة لانها متعلقة
بالعمادة فيجاب خذ اعماده في الحد كما بين سابقا واما المركب فحدة بين
ما بصورة وحده لان الحد ما يدل على جميع المقومات فلا يكون بالصورة
وحده بل لابد من اخذ اعماده في الحد مرتين مرة لانه جزء من المركب
للتوقف الصورة عليها والى هذا اشار بقوله فيكون هو ايضا قد تضمنت

بوجه وقوله وهذا يعرف الفرق اه يعني به انه لما ذكر من ان الحد لا يقال له مادة
 ولا الصورة وان المركب ليس صورة ذاتة يعرف الفرق بين المتيه في البسيط وبين
 في المركب وكذا بين الصورة في البسيط وبينها في المركب بحمل ان يراد التركيب
 الفرق بين المتيه والصورة فيها وقوله والصورة دايا جزء في المركبات
 اه وقع في محل الصياح بفرق يعني ان الصورة دايا جزء في المركب بخلاف البسيط
 فان الصورة ذاتها وكذا المتيه اي احد في البسيط بقابل ذاتها اما المركب
 فلا صورته ذاتها ولا متيه اي احد ذاتها اما الاول فظاهر واما الثاني فلان
 المتيه ما به الشيء هو ما هو ولعله اراد به هو ما به الشيء هو ما هو في جواب ما هو شطب
 علي الحد وليس المركب هو ما هو الا بالتركيب اجماع والوحدة العارضة له و
 ذاته في الخارج ليس الا مجموع المادة والصورة وليس المادة والصورة
 ما هما المركب كيف كما شابل في تركيب مخصوص ووحدة مخصوصة فمتمية
 اي حده هذا التركيب بذرة الوحدة اي المادة والصورة مع تركيب مخصوص ووحدة
 مخصوصة فقد اعتبر في الحد امر ايد علي ذات التركيب هذا تقرير ما قال في تقرير كلام
 الشيخ ولا يخلو عن اركان تكلف فتأمل المقصد الاول في تمييز المتيه عما عداه
قوله سلب عروض الشيء عن المتيه من حيث هي اه اعلم ان التقديرات
 بقيد بها الموضوع علي نحو من احدها ما يخص به الموضوع وفصل افرادها
 نحو الانسان العالم واجب التلريم واما بينهما ان يكون الموضوع امرا واحدا
 او يكون له احكام باعتبار ان شيء بقيد من احكم باحد الاعتبارات التي
 لاجلها احكم والتقدير منها من القيل الثاني دون الاول او الحسنة لاخصيص

لا يخلو عن اركان تكلف فتأمل المقصد الاول في تمييز المتيه عما عداه

الموضوع لعدم التغاير فقايدة الحسنة الايدان بالاحكم متعلق بمترتبة المنية وان
مصادره الذاتية سلبا وثبوتا واذا عرفت هذا فاعلم ان حاصل كلام المحنث
ان احكم سلب العروض غير مناسب في هذا المقام لان هذه المترتبة لا تصلح مصادرا
للعروض فتصحيح في التصديق بالحسنة فافهم **قوله** قال بعض المحققين لغني المحقق
الدواني **قوله** قال الاستاذ والحبر العلامة السبكي رحمه الله تعالى وتعالى
تاملت وحدثها توجيها حسنا **قوله** انت تعلم معايرة حقيقه زيد للصاحك
والكانت آه انت لا يذهب عليك ان المقصود بعض الفضل وان لا
بين الذاتيات والعرضيات ثابت والخاصة مشبهة بالفضل وان
بالعرض العام فعرضية العوارض مشبهة وليست ضرورية فمحتاج الى البيان
ودفع الصابط فلنذا العروضا لها وبنوا ان ما ثبت في مرتبة الذات الى
وبالسلب عينا عرضي وحي لا يوجب ما اورد المحنث به نعم يرد عليه ان التعبير
عنها بالعوارض يكون احكم ضروريا لان البدئية والنظرية يختلف باختلاف
العنوان فلما يصح السمين بهذا الطرفين فافهم **قوله** فالاولى ان يقال المراد
بمعايرة المنية اه قال اسناد وعرضه الجبر العلامة السبكي رحمه الله تعالى
في حواشيه على شرح حكمة العين ان حاصل كون الصاحك عرضا وكون مصادرا
الحمل غير ذات الذات ان واحد من البين ان التعرض لم يقع لمخصوص العوارض
بل غير لغوي ان العارض في مرجع احاصل الى ان مصادرا ما هو خارج ليس نفس
الذات وانه عرضي لا ذاتي وهذا لا طائل تحته فامل **قوله** لا يخفى انه لا حاجة الى
هذا التفسير اه لا ندرني ما ذاروا وقال المنية وان لو خطت من حيث هي محضا

عما عداه لا يسلب عنا عوارضها بحسب نفس الامر فان ملاحظة وقطع النظر لا يغير شي
 عما هو في الواقع ان اراد سلب العوارض عن تلك المنة المحبوبة سلب الالفاظ
 بها فهو لا يصدق المنة لعدم المطابقة لما هو الواقع وان اراد سلب ثبوت
 العوارض في مرتبة الذات فهو يعنيه ما فسر به الشرح المحقق قدس سره **قوله** فسر
 بذلك انه يعني وعلله انما فسر به ذلك ليلاب ثبوتهم لزوم استحالة ارتفاع النقصين
 لانه يرجع اليها ارتفاع المرتبة عن النقصين والاشارة فيه فان شيئا منها ليس
 نفس المنة ولا آخرها وهذا احسان اليها الشرح المحقق قدس سره من قبله وهو
 لا يقبله لان مقصوده دفع التوهم بان المترفعين بسبب النقصين لا يرجع
 ارتفاع المتقابلين اليها ارتفاع المنة والمرتبة وذاتية احدى النقصين
 لذاتية الاخر بل كلاهما حكمان احكاميان **قوله** وانت تعلم ان مرتبة المنة
 اه هذه موازنة لفظية واطلاق المرتبة على الذاتية ليس بقيد انما ان
 مرتبة المنة مرتبة الذاتيات او يقال محصيل المنة في مرتبة الذاتيات
 فلا بد في اطلاق مرتبة المنة على الذاتية فتأمل ثم ان الشرح المحقق قدس سره
 لم يطابق لفظ ارتفاع المرتبة فلامنه مني حتى يحتاج الي العذر **قوله** ولعلم
 سلب النقصين عن المرتبة اه يعني ان استحالة ارتفاع النقصين لازمة
 فلا ينفع التأويل لان ارتفاع احد النقصين يفضي له فاذا كان قولنا
 المنة من حيث هي مرتبةا كان هذا الارتفاع لقيضه وهو قولنا ليس المنة
 من حيث هي او كان حاصل القول اللول انما هي للمنة وقد ارتفع وحاصل
 القول الثاني الذي هو نقضه ليس آذانيا لها وقد فرض ارتفاعها فليعلم

ارتفاع ذاته سلب ارتفاعه ولا شك في استحالة هذا وذلك لان
مفهومه اذا كان معنى احد النقيضين كان نقضه معنى النقيض الاخر فاذا
كان ارتفاع احد النقيضين بمعنى ارتفاع مفهوم كان ارتفاع النقيض الاخر بمعنى
ارتفاع نقض هذا المفهوم الذي هو ارتفاعه فقد زعم ارتفاع المرتبة عن احد
النقيضين وارتفاع هذا الارتفاع وزعم الاستحالة منه هذا خلاصة كلام وانت
لا ينبغي عليك ان هذا انما يرد على القابل لو اراد بالنقيضين النقيض الحقيقيين
وهو بعيد بلفظ وهذا القابل قد قال انه يرجع الى سلب المرتبة عن النقيضين فعمل
النقيضين سلوبا عن الدائنية والنقيضان الخصيان فضيان او في قوة نقضين فلفظ
تفع سلوبا عن قابل مراده النقيضان النضوريان اي المفهومان المساعدان غايته
التباعد بحيث يكون احدهما مرفوعا والاخر فعاله وسعقد منها قضية محصلة
ومعدولته موجبيان واذا كان حاصل المحصلة ذاتيا امثالا للمتممة كان حاصل
المعدولته ذاتية لا او هذا ظاهر فارتفاعها يرجع الى ارتفاع الدائنية عنها ولا
فساد فيه لوجوب الوجود وانما اجتناب الى هذا لان المعدولته عند وجود الموضوع
مساوية للسالبة على ما استشهد في المنطق فتوهم ارتفاع احد النقيضين
ومساوية النقيض الاخر فرفع الوهم بان يرجع هذه المعدولته الى محصلة اخرى
في المصادق لان حاصل المتممة من حيث هي لا ان لا اذ اتى للمتممة هذه المحصلة
لست مساوية للسالبة البسيط فبذلك المعدولته ليست مساوية للسالبة
البسطه انما مساوية لهما المعدولته التي حكم ثبوت السلب في مرتبة العارض
ثم هذا كله انما يجتاج اليه في تفسير كلام القابل واما انتم المحققون فكم سرفه فلم يطلق

لفظ النقصين اضلال لما حكم المصممه بارتفاع المعدولين اذ قد سكره بان
حاصله يرجع الى سلب الذاتية لا الى الانصاف باحد من المتناقضين الى المتقاب^{لين}
ضروري لوجود المهية التي وقعت موضوعه واما تقرير كلامه قد سكره بحيث
يطلق لفظ ارتفاع النقصين ثم ناديه بارتفاع المرتبة عن النقصين ثم الا^{خر}
عليه المغلق بلفظ ارتفاع النقصين ولفظ ارتفاع المرتبة عنهما بارادة النقصين
المقصين كما دفع من المحنة وعجيب جدا **قوله** وحقيق المقام ان التناقض اه
نعي ان التناقض قد يطلق على كون النقصين بحيث لا يصح اجتماعهما في الصدق
ولا ارتفاعهما واما يخص بالنقصية وقد يطلق على كون المفهومين في غاية التباين
بحيث يكون احدهما رفع الاخر وبهذا المعنى يطلق على المفردات حقيقة وحكما
اريد الاول فلا يصح الارتفاع اصلا في مرتبة من المراتب ففي مرتبة المهية تصدق
السلب وان اريد الثاني فيصير ارتفاعهما بل تحت في مرتبة المهية لان المفهوم
كلها سلمونه لو كانت شئونه او سلمته عن مرتبة المهية وليس هذا ارتفاع النقصين حقيقة
اذ لا تناقض بين الموجبة المحصلة والموجبة المعدولة يداخا الا تضاح بما قد مر ان
هذا المعدولة غير مساوية لتساوية بل هو في قوة الموجبة المحصلة المحكوم فيها بثبوت
ذاتية السلب للمهية فتأمل **قوله** ولعل بعض الاجلة من المتأخرين خوراه ليس
في كلام بعض الاجلة المحقق والدال على اطلاق جواز ارتفاع النقصين اصلا
وكلامه نص في ارادة السلب الثابت من لفظ السلب **قوله** فكانه نيادي من
بعيد هذا النيادي بهذا المعنى الغير المفهوم صاحب الاتفاق المبين وجه كونه يرا من
بعيد ان مقصود هذا المحقق انه تصيد في سلب ثبوت المفردات ما بها بهذا

الاختيار في سلب ثبوت السلب ليس في نفي ارتفاع النقضين ولا اجتماعهما
الرجل مغدور في امثال هذه الموروث لما طبع الله تعالى على قلبه بتعظيم حرم عليه
القيام بكلام المتحفين والعلماء الراسخين **قوله** ضرورة ان التناقض من السلب
المتكررة قد مر له وما عليه **قوله** وورد السلب على النسبة السلبية دون
الاجابة غير معقول كيف ويلزم عند اتخاذ الموضوع والمحمول باعتبار النسبة
التفاضلية ولم يقل به احد كذا في الحاشية وقد مر من الكلام ما يقيد الطالب **المتدبر**
وبعضه الذين عن الضلاله فتدروا ان شئت الكلام المشيع تعليل بمطالعة
الحاشية الجديدة للمحقق الدوالي **قوله** قلت لعله اراد بهذه **الخط**
اه الاظهر في اجواب ان يقال مقصوده قد مر سره اذا لو خط المهنية معصا
عما يعرض من الامور المنضمة والشرعة لا يكون في هذه الملاحظة مصداقا
لايجاب شي من العوارض او لا بد في مصدره من امر ابد على الموضوع فاذا جعل
هذه المهنية الملحوظة موضوعا لفرضية محمولها العوارض وقصد الحكاينة عن هذه
المرتببة لم يصدر في النية وانما صدر في اذا جعل الذاتي محمولا ولم يرد ان المهنية
اذا لو خطت وحدها من دون ملاحظة شيء اخر واذا محمول الفرضية يبقى للحكم
بالذاتيات دون احكامها بالعوارض كيف وبلوح عليه انار البطلان واما
ظاهر ما افاد المحتر **قوله** ان هناك ملاحظة الذات والذاتيات وليس
ملاحظة ما غير قضية انه لو لم يكن هناك ملاحظة اخرى لم يصح احكامها بالسلب ايضا
او لا بد لسلب من ملاحظة المحمول وكذا لم يصح احكامها بالايجاب **الكاتب**
قوله ينبغي ان يحل كلامه رحمه الله تعالى على ما قررنا كما يدل عليه قوله والحاصل

والحاصل ان مصداق الحمل اللغوي اه قال في الحاشية اراد بالحمل
 اللغوي ما هو المشهور اي صورت بثوت المحمول للموضوع من حيث حصولها
 في الذهن وصورتها في الامس حيث انها حاصلة فيه واحتمل ان الحمل اللغوي يملك
 الصور والحمل الحقيقي مصداقها واداراد بالصورة من حيث انها حاصلة في الذهن
 العلم بهذه الثبوت وحكم الذهن وبالصورة لاس حيث انها حاصلة مرتبة معلوم
 سواء حكم الذهن ام لا فالاول الحمل اللغوي والثاني الحمل الحقيقي وجعل مصداق
 الحمل اللغوي ملاحظ المنة وذاتياتها فقط في حمل الذاتيات ومع ملاحظة غير في
 العرضيات وجعل مصداق الحمل الحقيقي في الذاتيات نفس نفردات
 الموضوع فقط وفي العرضيات هي مع غير ذلك ولا يظهر لهذا وجه فان المصداق
 ما يصدق القضيته للمطابقة هنا والعلم بالشيء والمعلوم به انما يصح في المطابقة
 بما هي في نفس الامري من دون اعتبار المعبر وملاحظة الملاحظة وان
 كان بعض الحكماء نفس الامر انما يتحقق في الملاحظ بما هو ملاحظ مصداق الحمل
 الحقيقي واللغوي شي واحد مصداق الحمل اللغوي والحقيقي شي واحد هو
 نفس ذات الموضوع المنفرد في نفس الامر مع قطع النظر عن غير ذلك في الذاتيات
 وفي العرضيات نفس مع الاتصاف بالصفة وحاصل ان المصداق
 في الذاتيات نفس المليات من حيث هي وهي بهذا الاعتبار لم تغير فيه شي
 خارج فاذا اردت الحكاية عن هذه المرتبة لم يصديق الحكم احيائي بمحمولة العواض
 وانما يصديق بمحمولة الذاتيات كما قد قررنا قد قرر في هذا مبني على ان لوازم
 المنة نفسانيا المنة اه يعني ان في اللوازم من حيث احدها ان مضمنا

نفس المنة المنفردة ولا دخل فيه الموجود واليه ميل صاحب الاقنمين
وان كان في كلامه نوع تمايز كما قدرت الاشارة اليه وانما ان
المقتضى لها المنة من حيث الوجود فعلي الخدم الثاني نسبة اللوازم
الى نفس المنة ومقابلتها نسبة واحدة فممكن بالنظر اليها نفسها
بنوت اللوازم وثبوت مقابلتها مع عم الدليل وسقط الاعتراض
أخبر ان القول بإمكان بنوت مقابلات لوازم المنة للمنة مكابرة
فاضحته ومن الاوليات ان لقصور الاربعة افراد لقصور الاربعة والاربع
وقد صرح به الشافعي المحقق قدس سره في مواضع عديدة من كتبه وامت
افاضتها ولا يلزم من اعتبار الوجود في المقتضى امکان بنوت المقابل
للمنة من حيث هي لان اعتبار الوجود انما هو لاجل انه اذا قطع النظر
عن الوجود يكون المنة لا شيئا محصا لا يصلح لنبوت شي من اللوازم ومقابلاتها
لان هناك يصلح لنبوت شي من اللوازم ومقابلاتها هذا ظاهر جدا فتأمل
جواب فلا يراد عليه انه لا يجزي آه هذا انما هو لو كان مقصود قدس سره النعيم والظاهر
انه قدس سره نسبة اول المنة عام ونسبة ثانيا نسبة خاص يخص بالعوارض المعدودة
في الحاشي والاباس في خصوص النسبة عما نسبة عليه فتأمل **جواب** وتحقيقه ان المنة
من حيث هي اه قد سمي الكلام في هذا التحقيق على ان مرتبة المعارض متقدمة
على مرتبة العوارض والمتاخر ليس في مرتبة المتقدم فيصديق سلب العوارض
في الك المرتبة وهذا التحقيق مما لا طائل تحته فانه لا اثر للتقدم الذي للمعارض
على المعارض في صدق السلب عن مرتبة المنة كيف وكما ان المعارض درجتها

وخبر للمعروض كذلك المفروض ليس عبدا ولا جبر، للعارض فكما يصدق سلب
 العوارض عن مرتبة مهيبة المفروض كذلك يصدق سلب المفروض عن مرتبة
 العارض لان مصداق هذا السلب عدم الغيبة والجبرية فكما يصدق ليس
 الانسان من حيث هو كائنا كذلك يصدق ليس الكائن من حيث هو
 اننا واذا صدق السلب المتقدم عن مرتبة مهيبة المتأخر كما يصدق سلب
 المتأخر عن مرتبة مهيبة المتقدم علم ان لا دخل للتقدم والتأخر اللهم الا ان
 سلب الذاتية بالتأخر وتكون الشيء مقوما عنه ذاتية متي بالتقدم ويدعي ان
 المعروض متقدم بهذا النحو من التقدم والعارض اليه متقدم بهذا النحو من
 التقدم ثم ادعى ان مرتبة المهيبة التي يصدق هذا السلب عنها طرفها ^{حظ}
 ودون الذهن وتحتاج لان فيها خلطا بالعوارض وفي هذه امر متي التعرّية
 وهذا شيء عجاب فان اخلط بالعوارض لا ياتي التعرّية لانه ليس التعرّية
 بها بمعنى ان المهيبة خالصة عنها بل بمعنى ان المهيبة لم يغير مع العوارض وهذا
 امر متي موجودة فيها وخارجا فان الالتفاف بالعوارض لا يغير مرتبة المهيبة
 من حيث هي فالمهيبة ليست من حيث هي في حد ذاتها شيئا من العوارض
 وان كانت مخفوفة بها فهذا السلب صادق في نفس الامر منها وخارجا
 وفي اطلاقه اليه الكائن اطلاقه وجودا مغايرا للوجود الذاتي كيف
 لو لم يصدق هذا السلب منها وخارجا لصدق لخصه منها وخارجا وهو الا
 بيجاب هف فتدبر قوله فان قلت الصديق على المهيبة من حيث هي آه داد
 قد اقصت ما قدماك في الدروس السابقة سهل عليك الجواب عن امثال

هذه الشكوك

بذلك الشكوك فان الانصاف بالعوارض لا ينافي سلبها عنها في حدودها
فالمرتبة من حيث هي لو ان كانت متقدمة ومنصفة بالتقدم والمخوطة
لكلها سلبا بل عنها من حيث هي في حدودها وقد اعتوف المتحرره
فيما سيجي من تحقيق محدث الذات الى ان العدم في المرتبة لا ينافي صدق الوجود
فانهم **هو** قلت المرتبة من حيث هي اه لا يوجب عليك الوجود في نفس الامر
لا تجلو عن ترتيب العوارض في اي طرف كان كيف يس الوجود الا في
ترتيب الانا فالمرتبة في اي طرف فرض تترتب عليها في ذلك الطرف
انما وصف بها فيه ونسب ترتيبها في الملاحظة الا معنى ان بلا خطها ولا
بلا خط معها العوارض لا ان بلا خط عدم العوارض مساو الا لما كانت الملاحظة
مطابقة لما الملحوظ عليه في نفس الامر واذ كان الامر كذلك فالمخوطة بهذه
الملاحظة مخلوطة بالعوارض فلا يصح سلب العوارض عن تلك المرتبة الملحوظ
فقد رجع الاشكال قصوي فالحق ما ذكرنا وليد دلالة الشك المحقق قد كسره ما ادق
نظرة حيث نية على ان سلب العوارض معنى سلب الذاتية لا سلب الانصاف
حي لا يتوجب امتثال هذه التوجيهات وما ينبغي ان يعلم ان منها اعتبارا اخر
اه قد اخترع المحقق رتبة اخرى اعم المطلقة وقد سميها بالاندرطاشي ونرم
ان فيها ابهام اجتماع النقصين كما ان في المطلقة ابهام ارتفاعها وهذه المرتبة
هي المرتبة الملحوظ من حيث هي مع قطع النظر عن الخلط والتفريق بان يكون
الحسنه متعلقه بالملاحظة دون الملحوظ يعني ان يكون الملاحظة مطلقة وان
كان الملاحظة قد اعتبر معها عوارض ولواقع بخلاف المطلقة فان الحسنه فيها

متعلق بالمحوظ وزعم بعض اتباعه وبشبهه بعض عباراته في مقصد التقين
 ان هذه المرتبة موضوع الحمله القدمايه ومحمول المحصورة وقد زعم ان هذه المرتبة
 ليست واحدة ولا كثرة ولا كلية ولا جزئية وانت لا يدب عليك ان تجتنبه
 في المهنه المطلقة اعني المهنه البشريه حيث جعلته اطلاقية وهذا المحبت
 فغير وعنون عن نفس المهنه الملحوظه بل ازاياده من الفطري الاول
 انه لا يعقل مرتبة من المراتب يكون مطلقا لهذا المطلق كيف وليس في المطلقة
 فبوجوده من الوجود فلا تصور مطلق فوفها واما احاطة كوار اخذت
 او مقصده لا يعبر الملحوظ عما عليه في نفس الامر فليس هناك مهنه مطلقة
 يكون مطلقة بالنسبة اليها هذا المفيد ثم انه لو صح ما ذكر لو حبت تحت اقسام
 الفضية باعتبار الموضوع ولم يذهب اليه عاقل ثم القول بان هذه المرتبة
 ليست واحدة سحيف جدا لانها بعد كحقيها يكون لها حقيقة متغيرة تحقاي
 اخرى هي بها هي ما هي وهذه هي الوحدة وان اراد انها ليست واحدة
 بالشخص ولا كثرة بالشخص فسلم لكن هذا ليس من خصائص هذه المرتبة
 بل المهنه المطلقة افضل من واحدة بالشخص ولا كثرة بالشخص واما
 ما قال ان فيها ايهام اجتماع الفاضل فيه ان المصلحة كما ان فيها ايهام ارتفاع الفاضل
 كذلك فيها ايهام اجتماعها لانه اذا حلت عن مرتبة عروض العوارض لها في اتحاد
 وجوداتها لان عروض العوارض ليس الا لشي من حيث هو لان عروض شي لا يغير
 نفس الحقيقة المطلقة ليصح الحكم بالاجاب والسلب معا اذا كان المعارض في
 نحو من وجوداتها دون اخر وليس اجتماع الفاضل فيه لان الماهيتين لا

فصان كما بين في المنطق فافهم واعلم انه قال المحقق الدواني رحمه الله تعالى في تصحيح
تقسيم الماهية الى المطلقة والمحدودة والاسم المطلق عن لزوم تقسيم الشيء
الى نفس والى غيره يمكن ان في الجعل تقسيم للماهية ولا يلزم تقسيم شيء الى نفس والى
غيره لان الانسان وان كان مغيبا عن حيث هو الا ان العقل ينظر اليه من غير ان ينظر الى هذا
الاختيار وتقسيمه الى المعبر بهذا الاعتبار والمعتبر بالآخرين الاولين والمفهوم هو طبيعة
الانسان والتقسيم هو مفهوم الانسان المعبر بهذا النحو ولا شك ان الانسان
اعم من الانسان المعبر بهذا النحو اعني من هذا النحو المفهوم وان كان هذا المعبر به المفهوم
يخفى الناظر وان في كلامه ان هناك مرتبة اخرى هي مفهوم المراتب الثلاث والاربعة
المختصة به بقوله ويشمل جميع المراتب الكلية والجزئية واعتراض عليه معاصره بان
الانسان هو حيث هو هو الانسان بلا قيد وهو طبيعة الانسان بلا عينة سواء
نظر العقل اليه بلا قيد او لم ينظر فان نظر العقل الى شيء لا يعتبر بما كان فكيف
يختلف عمومه ولو كان طبيعة الانسان بلا قيد لصدق ليس لبعض الانسان انما
بلا قيد ويقول ذلك المحقق لدفعه بان طبيعة الانسان تصلح لان يغير من حيث
هي وان يغير من حيث التجرد وان يغير من حيث الخلط فملك الاعتبارات
يكملها لما حق الطبيعة لا تنفك عن جميعتها لكنها في حد ذاتها صالحة لكل نصيب جعل
الطبيعة مقسما للطبيعة المعبرة بتلك الاعتبارات وكونها في نفس الامر
معبرة باحد الاعتبارات لانها في انفسهم وقد بلغ في بيانه طول اعطاهما وانت
لا ينبغي عليك ان قوله ان طبيعة الانسان تصلح لان يغيره اه لا يكاد يفتح
لان طبيعة الانسان ليس الا الانسان بلا قيد لا غير فان الانسان بلا قيد

الا ان الانسان بلا قيد لا غير فان الانسان بلا قيد ليس شيا مضرا بل هو نفع
 الانسان والحسنة حسنة اطلاقا فيه كما قد عرفت وليس هذه الاعتبارات
 لاحقة للطبيعة بل اخذ الاعتبارات نفسها والاخران اعتباران زائدان
 عليها فافهم وبما قررنا بطرفا وما قال احواسا ري في توضيح كلام هذا المحقق
 ان مهنية الانسان اذا فصلت في العقل والعقل يمكن ان يلاحظها بانحاء مختلفة
 احدها ان يلاحظ تلك المهنة فقط دون ان يلاحظ كونها مأخوذة مع العوارض
 او مجردة عنها سواء يلاحظ في تلك الملاحظة الحالة هذا المعنى اي كونها غير
 مأخوذة مع العوارض او عدمها او لا والثاني ان يلاحظها مأخوذة مع العوارض
 والثالث ان يلاحظها مأخوذة مع عدمها واذا كان كذلك فقد صح التفتيش
 الانسان المعبر بالاعتبار الاول والثاني والثالث ويكون المقسم اعم من كل
 واحد من تلك الاقسام في الواقع لا يجب التفتيش فقط لانه نفس المهنة وظاهر ان
 نفس المهنة قد يكون معتبرة بكل من الاعتبارات فتتجقق في الواقع بدون
 كل من الاقسام فيكون اعم ودون الفساد ان المهنة الحاصلة في العقل هي
 المهنة فقط اي المحسوسة من حيث هي من دون اعتبار امر اخر اذ يتم قد
 بغير معارض عوارض وقد بغير عدمها معها لا ان هناك مهنة حاصلة في
 العقل ثم بغير بالحسنيات وقوله وظاهر ان نفس المهنة قد يكون معتبرة ان
 اراد به ان نفس المهنة بغير بهذه الاعتبارات على وجه التفتيش حتى
 يكون الاعتبارات معايرة لها فذا رطم كيف والمهنة من حيث هي الحسنة
 فيها اطلاقا فيه وشرح للنفس المهنة بغير هذا ان اراد بها اعتبارا راسيا

يكون نفسه اعتبارا واعتبارا اخر ان قسما لكن لا يلزم منه ان يكون مرتبة
من هذه المراتب بحسب نفس الامر فتأمل ثم ان الاعتبارات الثلاثة ليست اقاسا
للمهنية ومطلق المهنية مقاما لها حتى يرد الابرار بانها تجاد المقسم واحد الاقسام
فتحتاج الى الاجابة بل المقصود بيان مراتب المهنية وبذلك السند في مقاما
معايير الاقسام ثم بعد التردد لو سلم ان هذا القسم فالنفس لا يستدعي
ان يكون هناك المقسم مرتبة من مراتب المهنية بل يكفي في ذلك المركب النفساني
الصادق على هذه المراتب اي المهنية الملحوظة باي لحاظ كان من اللحاظ
الثلاث ونحو ذلك ذلك ان تحمل كلام المحقق الدواني رج على ما قلنا
قوله اذ لا انقضاء منها يعني ان مصداق موجبات هذه القضايا ذاتية
المحمول ومصداق سواها سلب الذاتية فالانقضاء للمحمول ليس في
مصداق هذه الموجبة وكذا سلب الانقضاء ليس في مصداق سواها
فقول المصنوع معناه انه لا يعطى ليس على ظاهرة **قوله** فان المقصر في
السؤال لقبين احدهما السئب اهل عليه ان هذا انما يصح اذا كان
السؤال بالهزيمة وام فان المسائل بها يعلم محقق احد السئبين وانما يطلب
النفسين كما صرح به اهل العربية واما السؤال سهل فانما هو لطلب النصدين
لا يطلب مكلف لا يكون الجواب سلبا جوابا والجواب انه هي ان السؤال
في موضع اللعمه كذلك لكن عرف اصحاب هذا النفس السؤال سهل وبالهزيمة كراه
فالمقصر ان الجواب سلب النفس ليس جوابا حقيقه في عرف هذا الفن وانما
يقال له الجواب بالجواز والتسامح مع انه اذا وقع التردد بين النصفين المذكورين

بعدل فالمطلوب احد النصفين واما اهل العربية عنها غير ظاهر والذي يظهر من
 تتبع كلامهم ان السؤال بالتميز ولام المقصود والا صلي منه تصور احد الموضوعين و
 اهل المقصود الاصل التصديقي فخال وقد يقال الترويد في السؤال انما يكون بعد العلم
 باحدهما علة فان العاقل انما يرد بين الشبهين بعد معرفته احدهما لا بخصوصه
 بالجهل انما هو في المعين فالمقصود ازالته والعلم بالمعين وذا حكم عقلي لا دخل فيه
 للوضع واللغة وفيه تاملان **فان قد كسر** ذلك لان الرابط بينهما فخر عن السلب
 اه قلت الحسية مفهومة في جانب الموضوع وليست رابط فلا اثر لها في التقديم وبالتاخير
فلمست قد عرفت ان الحسية او الحكم كمن مفهومة للموضوع يكون ذرا لم يكون احكام علي
 هذا الاعتبار فهي متعلقة بالحكم فاذا اذكرت بعد السلب يكون مفهومة للحكم المسلوب
 فالسلب واراد علي الحكم المفيد فمفيد في السلب واذا كانت قبل السلب يكون
 الحكم بالسلب مفيدا بالحسية فيكذب فان قلت هي ان الحسية متعلقة بالحكم لكن
 لم لا يجوز ان يكون في صورة الحكم سلب الثبوت ويكون الحسية متعلقة بهذا السلب
 فالسلب مفيد في القضية سالبة لا معدولة فلا استحالة في صدقها وما قيل ان
 السلب لا مفيد لثبوت فقد عرفت انه فاسد قلت لما لم يكن الرابطة مذكرة
 وهذه الحسية متعلقة بها حليفة اجمعت هذا الحسية مقام الرابط واعطيت
 حكما فلما مرور بالسلب عليها يكون القضية سالبة واذا قدمت على السلب
 يكون موجبة محكومة بثبوت السلب بهذا علي انا نقول اذا اعتبرنا القضية
 سالبة وجعل الحسية متعلقة بالحكم السلب لا لصدق الضلالة لبقيد ان مصداق
 هذا السلب نفس المينية بهذا الاعتبار وليس الامر كذلك فان مصداق السلب

في هذه المرتبة سلب الذاتية فانهم **قوله** فلا بد ان اريد بالانسان التي زبده
 قال في ايجازية الايراد الاول على السؤال ودفعه بان الكلنية والخبرنية والغنية
 والغيرية مرفوعة في هذه المرتبة فلا يمكن اختيار الشئ الاول بالنظر الى الكلنية والغنية
 واختيار الشئ الثاني بالنظر الى الخبرنية والغيرية والايراد الثاني على الجواب
 ودفعه بان ذات الانسان لو لم يكن في بكم يلزم سلب الشئ عن نفسه لان
 من حيث هي الانسان والكلام فيها انشئ امور وحل قول المصنف قبل على السببه
 المشهوره الناقية للكلنية الطبيعي بان الانسان التي في زيد نفسها في بكم يلزم انفس
 امر واحد لصفات متضاده لان كل موجود اذا نظر الى نفسه فهو متعين وان كان
 غير لم يكن الانسان نسبة مشتركة بين الكثير لا وجود الانسان المطلقة وعلى
 هذا لا يراد الاول منطبق على هذا السؤال وجواب الممن غير متوجه والايراد
 الثاني متوجه اليه النسبة لكن لما لم يكن لا يراد هذه السببه منها وجه اعرض المحش
 ره عنه وقرر السؤال بالترديد في نفس المتهمة فنشوت الغيبة بها وجه يتوجه
 جواب المصريح ولا توجه الايراد من كما منته عليه المحش ره فانهم الفصل الثاني
 في اعتبار المتهمة **قوله** والتحقيق ان منها اصطلاحين اه قد لو لم المصدر المحاصر
 للمحقق الدواني ره انه ليس منها اصطلاحان هذه الاعيانات بمعنى واحد
 معتبرة في اجزاء المتهمة وغيره قال المتهمة بشرط لا نشي في احوال هذه وحده بحث
 يكون كلما بفاراد اعليها ولا يقع حله على المجموع فالمتهمة بهذا الاعتبار خبر الاثري
 ان الحيوان الناطق حيث يكون الناطق زابدا اعليها مضما اليه ومحصل من اجتماعها
 امر ثالث وامس حيث انه عين الناطق بحسب وجوده في الخارج فليس بحر فطما

امفقد الثاني

والمهنية بشرط لا يهدد المعنى لا وجودها في الاعيان قطعا اذ كل ما يوجد فيه يكون
 بعض ما يقارنه في الذهن غير زائد عليها في الخارج كالناقل وما شئ المقارن للمجوز
 في الذهن وما معنية في الخارج والمهنية بشرط شئ وهي التي اخذت بحيث يكون
 ما يقارنها زائدا عليها قد يكون لا واخذ المهنية بحيث لا يكون مقارنا شئ فلا فائدة
 في اعتبارها وهذا التوهم فاسد فان المهنية بشرط لا موجودة في الخارج بحسب الاصطلاح
 الذي اعتبره هذا المصدر ومقتضاها الشئ وغيره كثره بحيث لا تغفل التاديل وتوهم
 وغيره ان المهنية بشرط لا المقابلة للمحوظ غير موجودة فلا بد منها من اصطلاحين
 والكارها اما غدا وان شئ من عدم الاطلاع على كلام الشئ وغيره وان شئت
 تفصل هذا المقام فعلبك بمطالعة المحاشية الجديدة للمحقق الدواني برج فالنظر
 فيها بعين الاتصاف عن الجور والاتصاف نونه وماره لا بشرط شئ اي
 صبت هو اه قال في المحاشية في هذا الاعتبار ان الاول ان لا يلاحظ كونه بشرط
 بل لا يلاحظ نفي فقط والثاني ان لا يلاحظ كونه لا بشرط شئ فالمحمولة بالاعتبار
 الاول والخمسة بالاعتبار الثاني علي ما حكى به النظر الدقيق وبهذا يطرح جواب
 اخر عن الاشكال الذي نقل عن فاطموراسل الشفاء في المحاشية المبالة
 لكن المذكور في الشفاء اظهر في اجواب لان الفرق بين بشرط لا ولا بشرط
 اظهر من الفرق بين ملاحظة لا بشرط وعدم ملاحظة بل نقول في هذا لا يلزم عدم
 تكرر الاوسط لانه مختلف بحسب العنوان والاختلاف العنوان ليس اختلافا خفيفا
 فيه فافهم انتهى والسبعة الائمة هي ان الحبس محمول علي الحيوان محمول علي الانسان
 مع ان الحبس محمول علي الانسان وتفرير اجواب المذكور منها هو ان الحبس محمول

على الحيوان من حيث هي الملاحظة مع هذه الحسنة والحيوان المحمول على الانسان نفسه
من دون ملاحظة انه من حيث هو وفيه نظر لان هذه الحسنة اطلاقية وبغير
بها عن نفس الحيوان كما ان الثاني عبارة عن نفس فلا يلزم عدم تكرار الوسطه
فان الملاحظة لا تغير الشيء عما هو عليه في نفس الامر واما اذا لم يتخرج
ان يحمل عليه والا فلا فالتظاهر من كلامه ان اختلاف العنوان لا يفرق كرادو
وهو كما نرى فان اختلاف العنوان بغير الفقيه وقد صرح العلامة البرازي
رح وغيره ان تكرار الوسطه اتحاد العنوان في في الكبرى ومحمول الصغرى
فتدبر ضرورة ان الانسان مكلف بالعوارض اه لغنى ان المحلوط
بحسب الاصطلاح الاول المهمية اما خروجه مع العوارض ولا شك ان
في الخارج معروض للعوارض وان لم يكن معروضا للشخص فان الانسان
المحلوط بالعوارض موجود في الخارج وانت لا تذهب عليك ان اعتراض
انتم المحقق قدس سره غير سافط لان الشخص اذا كان مركبا في العقل
ودون الخارج ففي الخارج هو به بسيط بنفسه متممة عن هويات اخرى
الكلية لاجل وجودها على هذا التقدير كما قلنا عليه الشر المحقق قدس سره
في المقصد الثمين الا بالعرض بان منيت وجود هذه الهوية البسيطة اليها في
الخارج لم يعرض العوارض الا بهذا الهوية البسيطة لا للمنه فان الانسان
المعرض للعوارض غير موجود حتى يلزم وجود المحلوط ولا يمكن اجواب الابطال
هذا الرأي ان يسردونه خطأ التقيا ولان الحفظة الشخصية محلولة بالتخصر
اذا هو اذا كان طرف الخلط خارجا وزمها فان وجود المحلوط في الخارج

لا ينبغي كون طرف الخط خارجا للمهية بشرط شي بعد في علي ما كان كل من
 الفيد والفسد داخلا كما في الفرد وما يكون الفيد في داخل دون الفيد
 كما في الحق وقد يكون الفيد داخل في دون الفيد وهو الشخص عند من نعم
 ان احقية الشخص مرتبة من المهية في الشخص وما يكون من كل من الفيد
 خارجا عنه وهو الشخص عند من ذهب الى ان احقية الشخص هو المهية النوعية عند
 للشخص والحق ان الثلثة الاول امور اعتبارية وهو موجود في الخارج هو الرابع
 كذا في المحاشية اعلم ان حاصل الاصطلاح الثاني ان يوجد المهية وبغير ما يجر
 محصلا في هذه المهية محضه بنفسها بحيث يكون بالعرضة انما يعرض في الخارج
 فيحصل منها وما يورثها مجموع مركباتها وفي المهية بشرط لا في هذا الاصطلاح
 وقد يؤخذ بشرط انها محضه بهذا المحصل بان يغير داخل في قوامها متحد
 منها محصلا اياه وهي المهية بشرط سفي في هذا اللحاظ وقد يؤخذ مطلقا من
 ان محصل بهذا المحصل او محصل في مرتبة وهي المهية لا بشرط فائدة
 اعتبر فيه الاشتراط وعدم الاشتراط وعدم الاشتراط ابا النظر اليه لا بد ان
 يكون امرا قابلا لصالح الوجودات فيكون عارضا تارة ويكون بشرط
 لا ويخبر او محصلا اياه فيكون بشرط شي ويكون محصلا مطلقا عنها فيكون
 لا بشرط ثم في الشخص ندسبان احد هما ان الشخص موجود خارجي متعين
 بنفسه والمهية الكانت موجودة تعين به وتايسما ان المهية تعين بنفسها في
 انحاء الوجودات بناء على ان مابه الاشتراك نفس مابه الانبار والشخص
 امر اعتباري لا يعبر العقل وليس مناط التميز والشخصه الانفس المهية الموجودة بوجود

وإذا عرفت هذا فنقول لا يصح اخذ الاعتبار بحسب الاصطلاح الثاني في
المهنية بالنسبة الى الشخص على كلا المذهبين واما على الثاني فليس هناك
شخص معبر بمحصله هو ظاهر واما على الاول فلان الشخص امر متعين
لا يصلح لوقوع النسبة فلا يصلح المعروض تارة والاتحاد احرى فاستدلال
به وجود الحقيقة الشخصية على وجود المخلوط بحسب الاصطلاح محل تأمل وللاول
ان يستدل بوجود النوع ان ثبت موجودية الكلي الطبيعي لان حسيته مخلوطه لفضله
بحسب الاصطلاح الثاني ثم ان الشخص فلا يصح مجموع المهنية والعوارض الشخصية
اي اللازمة للشخصية مثل الابن والمقدار والشكل ويجعل النوع مبهما بالنظر اليها
تلك العوارض متحصلة اياه وتارة يوجد النوع بشرط لا اى متحصلا منه فيحصل
اي مجموع اى بل من النوع وبشرط لاخرية وبغير محمول عليه وقد يوجد لا بشرط
فيصح جملة عليه في الاتحاد اخص فلو استدل بهذا الشخص على وجود الحقيقة بشرط
لاشبه لم يكن يقيد الكلي لا يصلح هذا التوجيه كلام المحشى به لا باء اى حاشية كما
لا يخفى **قوله** قال المهنية المجردة كالمععدم المطلق اه لغني ان اعتبار المهنية مجردة
عن الواضع والعوارض لا يمكن بحسب الواقع لا في مبدأ ولا في آخر جافان الوجود لا يخلو
عن الانصاف لصفه ما ليس المهنية مجردة مما له فرد بل الذين معبر المهنية
المخلوطة مجردة وفردا بها فلا وجود الا ما هو مجرد فرضا كالمععدم المطلق
ليس لفرد الواقع كماله فرد بحسب الفرض فقط وبهذا الطر ان احل
لفظي اه لغني ان دعوى وجود المهنية مجردة بحسب الحقيقة لا يمكن بما لا يصح
من عاقل والكار الوجود الفرض ايضا لا يصح من عاقل فالظاهر ان مراد الثاني

ففي الوجود بحسب الحقيقة و مراد المبحث اثبات الوجود العرضي الا انه
 ح بصير المبحث عن وجوده واقامته الدليل عليه قبل الجدوى **قوله** وما ينبغي ان
 يعلم ان المنة قد تؤخذ مجزأة عن بعض العوارض المتخصة كما في الانسان
 نوع او المنة عنه كما في الحيوان **جنس قوله** واعلم ان المنة بشرط لا بالاصطلاح
 الثاني الا ان في الاصطلاح الثاني النجث عن النوع والمشتخص من حيث الذات
 لا النوع من حيث هو نوع والمشتخص من حيث انه شخص ومنها تجريد عما
 من حيث هو شخص ونوع انتهى اعلم ان المراد في الاصطلاح الثاني من المنة
 بشرط لا المنة من حيث انها حصلت بلا زيادة مرتبة المنة من حيث
 اي مع اعتبار امر ايرد هي اعتبار صلوح الباع الشركة بين الانواع واعتبار
 ايهامه بالنسبة اليها **قوله** في جواب الشك المشهور في الشك على القاعدة
 المشهورة ان حل الاول على الثاني والثاني على الثالث يستلزم حل الاول على
 الثالث **قوله** ان الجنس اما يحل على طسعة الحيوان اذ قال في جوابه الحيوان
 الذي هو جنس بشرط التجريد عن من حيث هو نوع والمشتخص من حيث هو شخص
 والابشرط بالنسبة الي غير ما في النوع والمشتخص لا من حيث هو شخص
 فقولهم المنة بشرط لا محض مادة ولا بشرط شيء جنس لانها في ذلك شبيهة بالكلف
 غير مجزأة ان المراد في من المنة لا بشرط تحصلها بالمحصل وتحصلها بنفسها بل ممتمة
 التحصيل فان كان مراد من التجريد عن النوع عن من حيث هو نوع والمشتخص
 من حيث هو شخص هذه المرتبة في حق لكن ليس المنة بشرط لا بالاصطلاح
 الثاني وان اراد به حصلها من دون اعتبار نوع من حيث هو نوع وشخص

من حيث هو شخص فليس هذا الاعتبار واجباً فإنه لا يحمل بهذا الاعتبار فإنهم هم حال
أحوال المحمول عليه المحسوس المحبور من حيث الإطلاق وصلاحه لا يتبع الشك
والحيوان المحمول على الإنسان نفسه فلم تكبر إلا الوسط وذا مع إثباته على
أن الكثرة والنوعان لا يعرض إلا لمرقداً غير في الإطلاق والوحدة الذهنية
لا يطلع مادة الشبهة أو تعال إلى بقول موضوع المسئلة محمول على حيوان
لا بشر طشبي والحيوان لا بشر طشبي محمول على زيد مع أن مفهوم موضوع
المسئلة لا يحمل على زيد ومن البين أن المحمول عليه هذا الوصف هو الحيوان
المرسل لا بشر طشبي وهو المحمول على زيد فلا بد من تقرير جواب آخر والحق
أن محمول المحمول على ثالث إنما يكون محمولاً عليه إذا كان الأول محمولاً على كل
أفراد المجمل على الثالث حتى يتدرج الثالث ويسب كل محمول المحمول محمولاً
فأفهم ونحن من كبريات **أركان** **وجود** لانه ان اراد بالحكم هذا الاستدلال منسجماً
ان اراد بالحكم الايجاب كما هو الظاهر لانه الشب للوجود دون الحكم السلب
فان قلت قد صدق المصريح وانتم قد كسره من قبل ان اشال اجتماع القضيض
فحل سوابب قلت كان ذلك محققاً عندهما وند أقول صاحب القبل ذلك
ان تحمل الحكم على الاعم ونهم الاستدلال على الوجود الفرضي فان الحكم السلب
لا يخلو عن الوجود الفرضي **فقد مر** **دور** قلت المدعى اثبات الوجود للمنبه
المجردة مطلقاً انه ان اراد ان المدعى اثبات الوجود المطلق لهما يجب
نفس الامر زيد عليه ما من من المنحصره انهما مثل المعدم المطلق لا وجود لهما
أصلاً وان اراد ان المدعى اثبات الوجود الفرضي والواقعي لهما فالمدعى

ضروري غير قابل لتوقعه مسئلة فلا بقيد اختلاف العنوان بهذا الوجه **قوله** ولا يخفى
ان العوارض الخارجية اعني ان المراد من العوارض الذهنية ما يعرض للشيء
في الذهن فظاهر ان الوجود الذهني فان الذهن طرف عروضة اعلم ان العرض
الذهني لفظ مشترك بين هذا ومقابلته اعني ما يكون طرف عروضة الخارج
عرض خارجي وبين ما ذكره المتعرض اي ما يجعل الذهن وصفاته ومقابلته
ما يكون وصفاته من دون اعتبار الذهن بحسب نفس الامر عرض خارجي والمتعرض
حمل العوارض الخارجية والذهنية في كلام القابل على المعنى الثاني فاعرض
والخشيته حل على المعنى الاول لدفع الاعتراض وهو الذي اشار اليه بقوله
وبعد وضوح الحق اه **قوله** لان الوجود الخارجي اه قد مر الكلام فيه مستبعدا
قوله لا شك ان كل موجود خارجي اه قال في الحاشية وذلك لان الادصاف
الاشترائية على الوجود الخارجي والادصاف الانضمامية لا تترتب على الوجود
الذهني اصلا كذا في الحاشية عدم ترتب الادصاف الانضمامية على الوجود
مما يشهد به الاستفراء وان لم نعلم عليه برهان وقد مدعي فيه اليه **قوله** اما اذا
كان ذنباه التركيب الذهني فيصور على وجهين الاول ان نجد الشبان في الخارج
ويوجدان بوجود واحد والذهن بكلمة اليه تسبين فيوجدان بوجودين متمايزين
كما حكى الارونيلي في خواشي شرح التجر بدعائه وعلى هذا وجود المطلقة بوجود الشخص
ظاهر لا ستره فيه الا ان الاتحاد في الوجود بهذا النحو مما يحصل الضرورة والبرهان
والثاني ان يكون الموجود في الخارج هو بسط والعقل تجميع عنها مفهومان
فيفيد احدهما بالآخر فيحصل تركيب مطابق لهما ليس به المفهومين وجود في الخارج كما ذكر

قد سكره في حيث النعين وعلى هذا الاصح وجود المطلق في الخارج **فقال** **قوله** **وإن**
ان الاشخاص اه اعني ان الاشخاص عبارة عن الحفظة النوعية المنيرة في الحاء
الوجودات وليس يتباين وراء الحفظة رايد عليها بل نفسها باية الامتياز
كما ان نفسها بالاشتراف البعين المشرع المراتبي لا دخل له في ضرورتها
منجاة وما قل عن الفارابي ان الوجود النعين واحد اراد به ما ذكرنا في ان حين
الموجودية بالوجودات الخاصة بنعين وهذا هو مختار المحققين لكن لا بد من
دليل عليه وعلى هذا وجود المطلق ظاهر وقوله بل نفس الحفظة النوعية مخلوطة
بالشخص لم يرد به ان مناط ضرورتها هو في الاختلاط بالشخص فان الشخص
امر اعتباري لا دخل له في شيء كالوجود المصدري بل اراد به ما ذكرنا لكن لا كان
الوجود المصدري والشخص منسحقين عبر عنها بهذا العنوان كما عبر البعض عنها
بالحفظة النوعية مخلوطة بالوجود فانهم قال في الحاشية وجود المخلوطة في الخارج
لا يلزم المخلوط في الخارج بل يجمع الخلط في الذهن كما ان المخلوط في الذهن
من حيث المخلوطة في الذهن لا يلزم الخلط ولا يجمع الخلط في الخارج بربط
ان الشخص كما كان مجردا منسحق الذهن فالخلط الذي ليسدعي شقين
انما يكون في الذهن اذ ليس في الخارج الا الحفظة المتعينة فيهم من ذلك
خلط او كلامه مني على ان الشخص من المقولات الثانية كالوجود المصدري
وقدم الكلام فيه متبعاً وقال في حاشية متعلقة بقوله ان الاشخاص ليست
مرتبة لا في الذهن ولا في الخارج اجزءه خارجي يمنع ان يحل على الكل وعلى
الجزء الاخر والجزء الذي يجب ان يحل على كليهما فالتركيب من المتيقنة والشخص

ليس تركيب جبا ولا ذمها فان المهنية لا تجعل على الشخص وتحمل على الشخص
لا تجعل على كليهما فالحقيقة الشخصية نفس المهنية مخلوطة بالشخص وهو وصف انفرادي
مبدأ الامتياز كما ان الوجود وصف انفرادي مبدأ الانا انا قد جعل اليقين
مبدأ وصف انفرادي مع ذلك جعله مبدأ الامتياز وهذا الكلام ظاهري والحقيق
ما ذكرنا وتوكله كما ان الوجود وصف انفرادي كلام ظاهري والحق ما ذكره المحقق
فه في المبدأ الاول وسنابيان ان مبدأ الانا الوجود الحقيقي فتدروا
ذكر في الطال التركيب الذي كلام مبین الا ان للمخصص ان لا يقع عليه فانه
لا يرى هذا المفهوم الانفرادي فعننا مفيد الامتياز بل يرى ان امر موجود
لبسطا غير صالح الاشتراك ومشار الانزع لهذا المفهوم المشترك
وعدم صدق المهنية عليه غير ظاهري بل مدعي الصدق ويرى الهونية الشخصية عبارة
عنه فتأمل **قوله** والثاني اعني من حيث هي اية هذا الاعتبار هو الذي اخترت
الفرق بين هذا الاعتبار الاول ان الاول لم يغير فيه شيء وان كان معه
فيود غير معتبرة وفي هذا الاعتبار عدم ملاحظة اعتبار شيء من القبول وان
كان معه الف فيود معتبرة وهذا اعم من الاول فانه كما يصدق على ما لم يغير فيه
شي من القبول كذلك يصدق على ما اغير فيه ولم يلاحظ هذا الاعتبار وان
قد عرفت ان تغير الملاحظة وعدم لحاظ شيء لا يغير الملاحظة عما هو عليه فالمهنية نفسها
من دون اعتبار شيء تارة بملاحظة هذا العنوان وتارة بملاحظة وغير عدم
ملاحظة اعتبار وليس مرفوعة من المهنية يكون اعم من نفس المهنية نعم مبادئ نفسي
يكون اعم ومتبادلا الاعتباران **الثلاثة** **قوله** الثالث اعتبار المهنية مع

عموماً قال في المحاشية اعتبار العموم مستلزماً لا اعتبار المبهمة بعنوان لا بشرط شيء
 بل هو متضمن له ولهذا لم يجعله اعتباراً آخر ثم العموم في اعتبار العموم ليس بهذا
 قال المحقق شيخ واحد وهذا لأن الاعتباران عنوان وليس الأمر كما زعم
 فالك قد عرفت أن المحاشية في المبهمة لا بشرط شيء إطلاقية لا غير عن نفس المبهمة
 بل لازادة وأما المبهمة حيث العموم في غير مبهمة متخارة في الذهن عن الأفراد
 معروضة لوحدة ذهنية زائدة على نفس المبهمة كمرسلة ولهذا قالوا انقضاء
 الطبيعة فضاء ذهنية وهذا لا يبري أحكام الأفراد عليها فالمبهمة كمرسلة
 لها اعتباران اختيار في الذهن مجرد عن الأفراد بحيث لا يبري أحكام
 الأفراد واختيار آخر متحقق في ضمن الأفراد وهو موضوع المحصورة والاختيار
 الأول لا يبر عنه بالمبهمة من حيث العموم وبما من حيث الإطلاق وبما من
 حيث الوحدة الذهنية ولهذا زائدة لفصل سيطر عليها الله تعالى
 وبما هذا الاعتبار كلي طبيعي المشهور أن الاصطلاح على أن الاعتبار
 الأول كلي طبيعي قال الصدر الشيرازي في شرح الهداية الانشائية الكلي
 الطبيعي نفس المبهمة معني أنها تعرض لها الكلية في الذهن والله أعلم بحقيقة الحال
 المفصل الثالث في تحقيق المثل الأفلاطونية المشهور أن أفلاطون ذهب
 إلى معنى المشهور بين المتأخرين أن أفلاطون قائل بوجود مبهمة لا بشرط شيء
 مجردة عن العوارض لكن ليس الأمر كذلك بل إذا حقق قوله يرجع إلى وجود
 المبهمة مجردة عن العوارض المادية متشخصة شخص مفارق عن المادة ويؤيده
 أنه قال المبهمة موجودة عالم المجرىات والموجود لا يتخلو عن عوارض لأن الوجود

انقضاء الطبيعة
 فضاء ذهنية

مبدء الاثار ونقل عنه الشيخ المقتول انه راي حين التجرد جليات البدن افعالا فورية
وهذا هو يدكره المحقق له ولا ينفيت الي تاويل العلامة انه راي ان الوجود لا يجرده
فوق بعض كما لا فلاك واما ما استدل به المثل كون لا يبطال ان يكون ما ويا
في فرد لا يمكن تجرده لانه لو استغنى لا انه لا يمنع مما ونيه وان احياج لذاته
ما ونيه كل فرد قطا به السقوط لان التبعيات عند الاشرف اثنين كليات مشككة
مختلفة بالعرف والعنى بالنسبة الى المحل في انحاء الوجودات فانهم **قوله**
والنسان معقول ابدى مفارق اه قال في هذا الشيخ هذا يدل على ان افلاطون
ليس غلابا بالارضية ويدل ما الشيخ عنه للقول بالحدوث للعالم فاعقل المضم
رح وغيره ليس صحيحا يريد ان نقل الارضية غير صحيح وانت لا يدرب عليك
ان كلام الشيخ ساكت عن القول بالارضية لانه يدل على عدم القول به ثم
نقل الحدوث عنه محمول على الحدوث الذاتي كما صرح به الفاروق في كتاب
الجمع بين الرايين فلا ياتي بنقل المصريح وغيره عنه الارضية **قوله** ويقولون
ان الانسانية معنى واحدة قد حسب المتأخرين من هذه العبارة افلا
طون قابل لوجود المنة مجردة عن العوارض وان شخصات في علم الامر
ومعنى مع لطلال كل شخص قد صار به انسانية مشمورة حتى سمي اسمها
المجردة بالمثل الافلاطونية وليس الامر كما حجب ابل مراد الشيخ انها يقولون
ان الانسانية الواحدة مشتركة بين هذه الاشخاص لانسانية اخرى
مجانفة بالخصف اياها موجودة في عالم اخر في اشخاص ابدية ومعنى لطلال
هذه الاشخاص والدليل عليه ان الشيخ في صدر نقل قول الفلاسفة المتقدمين

في عالم المثال حيث قال ودول ما انتقلوا من المحسوس الى المعقول ثم مشوا
وطعن قوم ان النفس بوجوبها الى اخر ما نقل المحسوس رحمه الله تعالى وبدا
الكلام صريح في انهم قسمون الانواع الى افراد محسوسة وافراد معقولة والله
اعلم بمراودة **قوله** الطبايع الازلية الابدنية اه لعني ان المراد في اطلاق
القوم لفظ المثال في محبت المهيئة المهيئات المجردة عن الاشخاص وان
كان وبه النسبة غلط كما نسبه مورجئة الله تعالى **قوله** وفي تفصيل العوالم
عالم المثال المثال سطح بين عالمي الغيب والشهادة هذا عالم شريف لطيف
من عالمنا هذا والاحكام التي تليها في هذا العالم كمنسبة كسيف بالنسبة
الى عالم المجردات فهي ذو حطين خط من الاوصاف اما ان كان مفرد
الطول والعرض والعنف وخط من اوصاف المجردات ولطيف الاحكام
المثالية لا لا تطبق احكام عالمنا كالسبر من المشرف الى المغرب في
بعض ساعة ويقولون الصور المثالية صور متعلقة غير متعلقة بما في عالمنا
وغيره كانه في شمس ويقولون ان في هذا العالم حور او قصور او جبابرة
او نراياحيات وعقارب ويقولون النفس الناطقة بعد خراب البدن
يبقى في هذا العالم متعلقة بهذين مثالي شريفين حسن علي حسب تعداد
انها المكسنة من الاعمال الحسنة والفسحة وبلند في هذا العالم بالجوهر والقصور
او يغرب باليزان والعقارب والحيات وبعض الاشجار على حسب
الاعمال الصالحة والسنة والعلل مرادهم بهذا الشجر شجرة الزقوم التي اخبر
الله تعالى به في كتابه وليس هذا قولنا بالناسخ لانه اتقال من حديد عنصري

الى جسد اخر متولد مثل تولد الاول لتبطل به كما كان لتبطل بادل وسبا الجسد
 متولد انفسر با معاير الاول حتى يكون تماثلها بل هو احد في عالم اخر متولد
 حسب ما لعنصه الاحمال ومعلق به للجزاء والمناخرون مقصور فنبينهم لم يقبوا
 قولهم على ما هو عليه فنبوا اليهم القول بالتناكح وشبهت هذه النسبة فيما
 بينهم وشاعت ومروا لا يبرأ منها والقول بعالم المثال لعالم المثال قول
 ففر عليه رتبة الصوفية الكرام قدس الله تعالى اسرارهم وتفضل الكلام
 فيه عرض عراض لا يطبق هذا الكتاب **قوله** لعل المدعى امكان وجوده
 محرواه وما كان ممثعا عند العقل لا يمكن اثباته بالكشف كما لا يمكن اثباته
 بالعقل والمراد بالعوارض ليس مطلقا العوارض اعدادية فاصل الدليل
 ان الالب ان مثلا عوارضه اعدادية ليست له في نفسه فانه قابل للتفكا
 بلاث فيجوز ان يوجد في الخارج خالبا عنها وليو به ذلك حكمة عنها في
 العقل كذا في احاطة به وذا حق الا انه لا بد من التميز بين ما هو متشع في نفس
 والعقل مصيب في الحكم بالاشاع وبين ما العقل مخطى في الحكم بامتناعه
 فان العقل المتوسط ربما يحكم بامتناع شئ وهو ممكن في الواقع بل دافع
قوله لا المنة المحروية عن جميع العوارض كما اشترى اليه قال في احاطة به
 ولو سلم ان ذلك الفرد مخصوصه قابل للتفادات كاحل المصنوع
 قد كسره بها الكلام عليه فيجوز ان يكون على وجه البدئية انتهى يعني ان
 على وجه المبدئية فالمنية المطلقة فاليه على وجه الاجتماع **قوله** وهذا لا تجري
 في لوازم المنية انت لا يرب علكب ان هذا غير صار لانه لم يرجع الى المنية

المقصود
المطلقة قابلية جميع المتقابلات حتى يلائم اللوازم وكيف بدعية عاقل بل
انها قابلية للمنفات في الجملة والكمات واحد منها من لوازم الشخص قد
قول اما على التقدير الاول اه انت تعلم ان من قال باقتضاء المنة من حيث الوجود
اللوازم لا يقول بان المنة قابلية لها ولا بقابلها بل انما يقول بان المنة اذا قطع
النظر عن وجودها ليس بها اصلا فلا يقتضي شيئا لانه من العوارض التي لا يمكن ثبوتها
الا في المحض وكما لا يصح الاقتضاء مع قطع النظر عن الوجود لا يصلح التقابل
فانها ايضا من اللوازم وبالجمل لا يجوز عاقل ان منتهى الارغبة قابلية للفردية فقال
قول واما على التقدير الثاني اه القابل به ايضا لا يقول باقتضاء المنة للوازم الا
حال الاختلاط بالوجود وليس الفرق بين المذهبين الا بان صاحب المذهب
الاول يرى الوجود من شرط الاقتضاء وصاحب هذا المذهب انما يجعله مصاحبا
واما ثبوت اللوازم حال الوجود وصدق سلبها لفقدان الموضوع حال عدمه و
عدم قابلية المتقابلات اللوازم لا حال الوجود ولا حال عدمه وصحة سلب اللوازم
عن مرتبة المنة بمعنى انها ليست عنها ولا جزمها فتفق بين كلا الفريقين فانهم
قال في الاشراق حكماء الفرس كلهم منفقون اه قال الصدر الشيرازي
لم يبين صاحب الاشراق ان هذا المثل بل هي من نوع ما هي ارباب اولها
المبدأية فقط واتخذ الاول والنظر انه لا وجه لكون هذا المثل موافقة بالحقيقة
لما هي ارباب له كيف دانهم يقولون ان هذا المثل عقول مجردة عن الشكل
والمقدار فكيف يكون رب النوع للمقدار مقدار امع اباية عن التفسير اورد
حجة على الموافقة النوعية هي ان في الوجود انسانية مشخصة معروضة

للالوان والاشكال وهو الانسان الطبيعي والانسانية من حيث هي وهي البلي
 الطبيعي موجود بالعرض عندنا والانسانية كلبية لها وحدة بها لا ياتي عن الصدق
 في الحمل على كثيرين وهذا الشخص عظمى يتجلى له الى الشخصيات احسن فذلك
 الانسان اما فاعنه بنفسها في عالم الامر او قائمته بالاول وهو محال والامر
 ان يكون صور اجوار اعراض فتعني الاول وهو المطلوب وبه الحجة شرعية
 اما اول افعال وجود الانسان متشخصة بشخص لا ياتي عن الاشتراك ومنصضة
 بالكلية ممنوع بل النصف بالكلية المنهية من حيث هي بشرط وجودها في الذين
 عند من يرى الكلية والاشتراك من المعقولات الثابتة او في نفس الامر
 عند من يرى بها من لوازم المنهية الغير السارية الى الافراد بل نقول وجود امر
 يتجاوز عن الافراد صالح للاشتراك بينهما مما يجعل العقل المفوض به امر ناض
 بالفلسفة فان هذا المتجاوز وجودات الافراد فله الشخص مغاير الشخصيات
 الافراد بناء على المساوفة بين الوجود والشخص كما اعترفت هو الفرد اذا
 كان ذلك المتجاوز متجاوزا لشخص مغاير لشخص الافراد بناء على مساوفة
 بين الوجود فكيف يصح صدقه على الافراد وبعبارة اخرى هذا المتجاوز اما متجدد
 مع الافراد الحسية في الوجود والشخص فابن التجرد عن عوارض الافراد
 الشخصية الحسية واما ما بين لها في الوجود والشخص فابن الحمل والصدق
 عليها واما ثانيا فلاننا سلمنا وجود الانسان الكلية لكن لم لا يجوز ان يكون في
 الذين ولا استحالته في كون شئ واحد هو بحسب منتهى وعرضا بحسب
 فصوص وجود الذنبي كما قد فرغ الشيخ واما لزوم كون شئ مندرجا تحت الكيف

والجواب قد عرفت ما قالوا في جوابه واما اننا قلنا ان الوجود في ارباب انواع
جواهر واما الاعراض فلا يلزم منها ان يكون شي واحد جوهري وعرضي بل نقول في
الاعراض ان لا يكون ملك الارباب من نوعها ولا يصح قباها بنفسها في
عالم الامر والازم ان يكون شي واحد جوهري وعرضي مع ان هذا القائل صرح
بان السواد والطعم لهما فرد مجرد عاقل ومعقول واما اننا قلنا ان سلمنا ان
الانسان الكلبة معجزة في الوجود مجردة عن العوارض المادية لكن لا يلزم
منه ان يكون جوهري اعطالي لم لا يجوز ان يكون هذا الوجود الشبه بالوجود الذي
في عدم ترتيب الانا فلا يكون عقلا ومعقولا وان زعم ان الشئ المجرد عن
العوارض المادية اذا كانت موجودة كانت عاقلة ومعقولة فبطلان البرهان
وكو سلم بنا وعلى ان مناط العالمية التجرد فاما سلم في الامر الموجود المنزيب
الانما هو حتى يكون وجوده له على زعم الفلاسفة واما العالمية امر موجود غير منزيب
الانما فلم يذهب اليه احد من الفلاسفة ولا من الحكماء وان زعم ان الوجود
الغير المنزيب الانا مع القيام بنفسه غير معقول قلت له توابع انما انتم صادقين
فقد برزتم افام حجة اخرى هي ان الحركات الصادرة المنخفضة بالانواع لا بد لها من
مبدأ ثابت مع الامور المتجددة من نوارد الامثال وليس هذا المبدأ طابع ملك
الانواع القائمة بمواد لانها متجددة ولا بد من ثبات هذا المبدأ بالفروقة فلا بد للحركة
الطبيعية من مبدأ ثابت مع الامور المتجددة من نوارد الامثال موجود بوجود غير
وجوده المتجدد والازم التسلسل لان طابع الاجسام متجددة نسبت ان
سنة الوجود عقلا شئها الى افراد ندره الانواع على السواء وهذا المفعول في صورته

المتحدة بما هي ما هي لان الانفصال اليه في العقل يستلزم الانفصال في الوجود والقوا
لان الاتحاد بعد الوجود والاضداد في كل حركة من بقا الموضوع والهولي وحده
جنبته كالحق والطبيعة المتحدة واجبة منفوتة بها والمنقوم بالمتحد اوليا
بان يكون متحدان فلا بد من واحد ثابت الذات بحفظه الطبيعة مع تبدل
اخصوصيات فالوجود الطبيعي من النوع شطم ذاته من جوهر عقلي ثابت جوهر
متحد وهو لا يخلو بالمال يكون طبيعي كل فرد متحدة الوجود بهذا الجوهر اتحادا معنويا يكون
فانها ذاته وفعلها فعله وهذه الحجة متينة علي ما ذهب اليه القائل ان الاجسام تحرك
والفرد التدرجي في الطبيعة للطبيعة موجود من الابد اذ الي الاخر ومنه مبادئ
درميتية مذكورة في الانفصال وهذه الحجة شعيرة لانه بعد تسليم المقدمات لا يلزم
الا وجود جوهر عقلي وانما انه متحد بحقيقة مع ما هو رب لم يلزم واما قوله فلا محالة
يكون طبيعي كل شخص اه فان اراد بالالاتحاد المعنوي الاتحاد المحب التحقفي فهو
دعوى من غير دليل وتفرع بالالزام من التفرع عليه وان اراد نحو اخر من الاتحاد
فهو انه مطالب بشبهة متينة لا يقبل الاتحاد النوعي ثم الحجة مفدوجة بوجود مضافي
قوله وليس هذا المبدأ او طبائع تلك الانواع اذ يجوز ان يكون مبداء الحركات نوع
الباقية مع توارد الامثال في محالة علته الواحد النوعي غير مسلم الا في القلة
الفاعلة وليس علل الحركات اجماعا ابان الطبيعة بل المصنف الحق جاعل
خفيفه كما اعترف به هو نفسه فالاول ان يقول الطبائع المتحدة لا بد
من مبداء ثم لم لا يجوز ان يكون علته الحركات الطبيعية امرام متحد وهو الطبيعي
المتحدة وعلة الطبيعة المتحدة الحركة علي وجه غير داير بان يكون قطع من الحركة

ثم الحجة مفدوجة بوجود مضاف

معلولا لفرد من الطبيعة معلول القطعة اخرى سالفه عليها وكذلك الي غير البانية
كما قد صور الشيخ في الحركات الطبيعية سلسلة الاحالات الغير الحلائية وقد اعترف في القائل
ضحية في الاحتياج الي مبداء ثابت للحركات وللالطباع المتحددة ومنها في قوله لان
الاتفار اليه في العقل اه ممنوع ولوقوف الاتحاد علي الوجود وان كان مسلما
لكن لا يلزم منه توقف وجود ما يتوقف فعلة علي شيء علي ذلك الشيء بل قولهم انه
سلمة هذا القابل اليه النفس مجردة والما ووجوده مادي فعلا لظاهره ياتي ذلك
ومنها في قوله وايضا لا يري كل حركة اه لان بقا الموضوع بوجده سلم ولا يلزم ان
يكون ذلك الوحدة غير متميزة فحيز ان يكون الهولي بوجدة الشخصية الهية المسخطة
بوحدة الصورة بالنوع موضوعه للحركة وقد بين في موضوعه ان وحدة الهولي
وحدة شخصية لا جنسية وقوله والحيثية مفهومه بها والمنفرد بالمتحد وادري
بان يكون متحد وافضل ان الحيثية انما منقسم بنوع الطبيعة المسخطة بتوارد
الامثال والمتحد وانما ضا فحيز ان يكون نوع الحيثية به ومنها في قوله فلا
محالة يكون طبيعة كل شخص متحدة الوجود بهذا الجوهر لان الاتحاد في الوجود
سليم الاتحاد في الشخص في يلزم ان يكون الشخص الطبيعة القائمة
بكل فرد متحدة مع العقل المذكور وجوده او شخصا فلا تجد لهذا العقل فانهم
ومنها لولم يذكره بقوله وايضا لم يجد وقوع حركة في الوجود اذ لا بد للحركة من موضوع
شخصي في الجسم باق بوحدة الشخص ولا خرا من اجزائه السخفة
لتجدد الطبيعة والحيثية متحدة بتجدد علي رعيته والهولي وحدتها جنسية
كما ادعي ولا ينبغي بقا هذا العقل المدبر لانه ليس موضوع الحركة فكيف تجدون

ان يكون شئ منقطعا بالمادة ويكون لا في المادة مما يجب فانه لا استحالة عندهم في كون
 شئ واحد مجردا وادمايا فالقول ان تعالى كيف يجوزون وجود شئ من دون
 شخص قوله لان الموجودات معقولة للمبدء الاول اه قال في المحاشية
 ليعني ان الموجودات زمانية كانت وغير زمانية حاضرة عندنا معالي و معلوم
 ان تعالى بالعلم الحصري والموجودات حاصله في ظرف الدير وليس في
 مضي والاستقبال بل كلها حاصله في الدير معية ومرتبة وليس فيها تغير وتبدل
 بل التغير والتبدل بالقياس الى الزمان وكلها من حيث انها معبرة ومثابها
 من حيث انها صور علمية ومثل الاطلاطية المذكورة في محبت العالم بي الصور القاطنة بها
 وقد ذكرنا في الباطن ما ذكره الانبياء وحاصل ان الموجودات كلها معلومة الباربي
 عز وجل بالعلم الحصري فبذلك من حيث انها معلومة لستة اسطر صور اذ مرتبة
 واطلاطون صور اقامته بانفسها وبذلك شئ في قال الفارابي مخرج يكونه علمه
 عز وجل علما حصوليا والصور العلمية فائدية بذاته تعالى ومن تامل في زبر القوم الجاهلي
 عليه ذلك واما القول بالعلم الحصري في فن من محركات الشئ المنقول والمثاب
 قاطنة بفردن عن هذا القول بل يقولون لا بد ان يكون علمه تعالى قبل وجود المعلوما
 علما فعليا كما يتصور البناء او لا ثم باني على حصة في الوجود بل مراد الفارابي ان
 لستة القول القيام الصور بانفسها الى اطلاطون غير صحيح بل هو ايضا قابل
 بحصول الصور في ذاته تعالى ولستمها بالمثل فلا تخالفة في اللفظ دون
 المعنى فتأمل في هذا التوفيق ولما انجز الكلام الى ان علمه تعالى سلسلة الكمالات
 حصريا ام حصوليا فلما ان يذكر بعد من الكلام لستة حقيقته محال وتبينه

فيكون
 فيكون
 فيكون

ما قبل او يقال فان القوم سلكوا في هذا الوادي من غير دليل وكلت مطبئة انكار
بهم في هذا السبيل فنقول اه علم ان انا نفردا با على ذمها الى ان علمه تعالى ^{للسنة}
امكنات حصوله واستدوا بان العلم حصوله معلوم للعالم فعلم الباري تعالى
اما حصول المعلومات الموجودة في الالعيان بهذا الوجود الغيب فيكون علمه تعالى
مكتسبا عن هذه الموجودات فلا يكون فعليا متقدما على الالحاد واما حصوله
فقبل هذا الوجود فلا يكون هذا الحصول الا وجودا في فصول المعلومات كلها
حاصلا في ذاته تعالى قد شأنا او لا ثم اوجد ما على حسب هذا العلم وما جاوز
لبعض محقق البهود من كون علمه تعالى انفعاليا مكتسبا عن الموجودات
توحيده ان الصفه الكماية يجوز انسابها عن الممكن المصنوع كالحالفة فانها صفه
لا ينصف بها الا بعد وجود المخلوق وهذا جهل شنيع وتقول قطع وقد ختم الله
على قلبه الرجل حيث اشرف فيه عبادة العجل قد رشح في قلبه تكذيب الحق وتصد
الوهم وذهبن ذرين الشيطان سوء عمله فاحرق في نار جهنم او لم يفهم نصيح
ولم يسمع القول الرصيح ان الله سبحانه وتعالى خالق بالارادة والاختيار
يرى عن الالجاب والاضطرار ولا شك متزعزع في الاظهار والانعكار
لبن العلم من شرط الاختيار والمخلوق الاضافي ليس من صفات الكمال
بل هو من المنكرات بعد انصافه تعالى بمبدأه الذي هو من لغوث الجهل
فقياسه صفه العلم على المخلوق الاضافي بلبس وبدليس وادس من قبيل
البليس وقد وقع في البطل هذا الراريا اقوال فيها ما قال ما قال النظر الطويل
في شرح الاشارات القول بان تمام الصور فعمل يكون الواحد فاعلا وفاقلا

وقول يكون الاول الاول موصوفا بصفات حقه غير اضافية ولا سلبية وقول
 يكونه محلا لانه ممكنه المتكثرة تعالى عن ذلك علوا كبيرا وقول يكون المعلول الاول غير
 مباين لذاته وبانه لا يوجد شيئا مباينا به بل بوسط الامور المحال له فيه الى غير ذلك مما يجاليف
 كلام القدماء القائلين معنى العلم عنه تعالى والفاطون القائل بقيام الصور بدوامها المشابهة
 القائلين بانحاء العقل والمعقول والمقوله القائلين بثبوت المقدمات باشتراك
 الاسم فان لفظ القبول قد يطلق على مطلق الانصاف وقد يطلق على القوة الاستعدادية
 والقابل معنى المستعد لا يجوز ان يكون فاعلا بخلاف القابل معنى الموصوف فانه
 يجوز ان يكون فاعلا واللازم مباين ليس الا بدوا المسجل الاول واحاب الصدر
 الشيرازي عن تعالى بان المنع انما هو قيام صفة كائنية غير سلبية ولا اضافية
 وتلك الصور ليست صفات كائنية علوه ومجده بذاته لا بوازنه انهي وعقل
 في تاسيده من كلام بهمنيار وهذا الكلام لم يحصل الي ان قال العلم من الصفات
 الكائنية وقد حصل بهذه الصور وغاية ما يقال من قبلهم ان الكمال كالان
 كمال ذاتي بكماله ذاته من الوجوب والوجود وهو غير لازم فان الوجود والوجود
 والوحدة ونحو النفس ذاته تعالى واللازم قيام صفة كائنية مثبت بكمال زائد
 على كمال الذات ولا استحالته فيه فتأمل فيه واحاب الصدر الشيرازي
 عن الثالث بان صدور تلك الصور على ترتيب علي ومعلولي كما بين الموجودات
 البغية الصادرة عنه تعالى فلا يلزم التكرار في ذاته تعالى وفيه انه ليس مقصور
 الطوسي الزام صدور التكرار عن الواحد حتى يجاب بما قال بل انما مقصور
 الزام كونه تعالى محلا لصفات كثيرة ممكنة معلولة رادة وانفلا سفة تجا

عن زيادة صفة واحدة فليفت زيادة صفات كثيرة وغاية ما يحصل له انه
فرق بين كمال الذات في وجوده ووجوبه وبين كمال زايد على الكمال الذاتي
والمتحصل انما هو قيام صفات كمال الذات دون ما هو كمال بعد كمال الذات
فتأمل فيه واجات عن الرابع بان يكون المعلول الاول ميانا غير متصل
لازم لكنه غير بين الاستحالة وان اراد به كونه محمولا فهو غير لازم وبجواب عن
الخامس بان الاتحاد توسط الامور التي تنسب احاطة غير بين الاستحالة بل
الاتحاد على هذا النمط على الكمال لان الاتحاد توسط العلم والارادة عين
الكمال اللائق بخباية تعالي لكونه رافعا للايجاب والاضطرار فتأمل ومنها
ما قال الشيخ الكمال المتقول ان الصور المرستة في ذاته تعالي كمال له سبحانه
لكونها ممكنة فليكون بالقوة وتعالى القوة انما يكون بوجوده له وما يرتفع به القوة
يكون كماله قبي كمال له فبح ان حصلت تلك الصور اجمع دفعة ثم صدر التبره
عن الواحد الخفي وان كان بها ترتيب على ومعلولي يكون الصاف تعالي
بالصور الثانية متوقفا على الصاف تعالي بالصورة الاولى وقد كان الا
بالثانية كماله فليكون متعللا في محصل كماله عن ممكن في كماله اجاب
لكنه الصدر الشيرازي بوجهين اوله بالنفس لصدور الموجودات بخارجه
لنوقف خلق المعلول الثاني على المعلولي الثاني على المعلول الاول
الممكن لئلا يلزم صدور عن الكثير عن الواحد الخفي ويمكن الا عندا عنه
بالفرق بين الخلق والعلم فان العلم من الصفات الخالصة فيلزم القاء
في الصفة بالكمال عند صدور الصورة الثانية بواسطة الصورة الاولى

واما الخلق فهي صفة انسانية تخرج عن العقل والصفة به فلا استحالة في توقفه على
 امر اخر وان اردوا بالخلق مصدر فمصدره ليس متوقفا على صدور المعلول
 بل هو سبحانه في نام القدرة وبابه الخلق والاحياء واتمامصيل الفضل
 الى المعلول الثاني بلا واسطة لعدم قبوله الفضل كذلك لفضله في جوده لا لغيره
 في القدرة زمانيا بانه لا قوة اصلها هناك ولا امكان للصورة بانسبته
 اليه تعالى بل للصورة كلها لوان لم يلد الاول سبحانه وح لا انفعال
 وانما لازم الانفعال لو كان هناك انفعال من مقول الى اخر وان لم يكن
 عليك مقصود الشئ المقبول ان في حد ذاتها ممكنة وليست ثابتة له في
 حد ذاتها وهي مبداء الاكثاف ولو لم يكن الصورة لم يكن هناك الاكثاف
 الاشياء وماذا شأنه فهو كمال فلو كان الاضاف بالثانية بواسطة
 الاولى لزم استكمالها بالممكن وغايتها يمكن ان يمحى في اجزائها الاستكمال
 بالنسبة الذي هو صفة صفاته الكمال لانه لا يفيض فيه انما انفعال الاستكمال يمكن
 منفصل فتأمل فيه ومما قال بعضهم اول الان مضبان هذه الصور ان كان يعلم
 سابق هذه العلم اما ان يكون بالصورة فتخرج الكلام وتبطل اما لا بالصورة
 بل بنفس ذاته فتقبل اول الان نفس ذاته تعالى كافته في الاكثاف في
 حاجة الى الصورة وان كان لا عين علم لزم صدور المعلولات عنه تعالى
 وهو جليل بياهم يكون عالما بهذه الصور تعالى الله عما يقول الظالمون
 علوا كبيرا اولئك ان نقول في الاغنياء ان مضبان هذه الصور لا عين
 علم واردة بل بالاجاب اذ لا اختيار له سبحانه في الاضاف بالصفات

الكلامية ولا يلزم منه ان نقض هذه الصور وهو حاصل لان فضاء هذه الصور
نفس العلم بها فليس هناك جعل نعم غايه ما يلزم ان لا يكون هذه الصور في مرتبه
الذات لكن لا يلزم منه ان يكون مجهول في هذه المرتبه اولاً في مراتب اخرى
فما لم فيه واما ما بان هذه الصور جواهر او اعراض وعلى الاول تكون موجوداً
خارجية فتوقف على صور اخرى بنسب على الثاني يكون محلاً وفاعلاً
وفعل هذا القابل اراده بالجور ما يكون فاما سببه وبالعرض ما يكون حالاً في
ذاته تعالى سبحانه وبهذه العنايه ينظم الكلام واندفع ما اجاب له الصدر
الشرازي من ان صور الجواهر وصور الاعراض المراد بلا طائل
مخته ولا يلزم من الجوهريه الوجود في الخارج فان الجواهر ما من شأن وجوده
الخارجي ان يكون لافي مرنوع واجواب من فيلهم ما من ان يكون الواحد
محلاً وفاعلاً لا استحالة فيه الا اذا كان المحل مستعداً فانهم فيها ما مال الصدر
الشرازي اولاً بمنهه مقدمات الالهي الوجود لا يترك الا بالادراك
حضوره او لا مثال للوجود الالف بخلاف المهبات اذ لها مثال مطابق
بالحقيقه وبعبارة اخرى الموجود الخارجي بما هو موجوده خارجي لا يحصل
في الفعل والضم العلم الانساني عبارة عن حصول منهه الشيء فلا بد من
الحفاظ المنهيه وتعداد الوجود وهدا انما يتصور في منهيه غير الوجود والثاني
ان التاثير والتاثير والعلية والمعلول ليس الا اتحاد الوجودات
معنى ان المنهيه من حيث وجودها يوتر في المعلول من حيث وجوده على
بالعليه المعبرون من ههنا بين الثالث ان العلم انما بالعله بما هي

ما عليه المعبرون من ههنا على تسليم العلم بالعلول بما هو معلول
 واذا تم هذا فنقول الواجب حل مجده عالم بنفسه فيكون سببه الممكنات
 معلومة بهذه الجهة فاما ان يكون بالارسام صورته في ذاته تعالى وهو باطل
 بالمقدمة الاولى واما ان يكون نفس وجوده الغني وهو المطلوب فلا بد
 عليك ان ما قال في المقدمة الاولى من ان الوجود لا يجوز ان يرسم في
 الذين ممنوع وما قال الوجود لا مثال له بس فوق اعادة الدعوى كيف الصور
 عبارة عن المعلوم احاصل الشخص بالتحقق الذاتي واذا كان الموجود
 بالذات هو الوجود ويكون معنى واحد شتر كما في الكل يكون هو المتيه لانه
 هو ما بالشي هو هو الوجود كما انه توجد في الاعيان وشخص شخص غني كذلك
 يمكن ان يوجد في الذين وشخص بالتحقق الذاتي وبصير مداء الالاف
 ولا يظفر فيه ان يقال الموجود خارجي الشخص بالتحقق انما خارجي كواذا كان
 نفس الوجود داغره لا يمكن ان يحصل في الذين والالاف لم ضرورة ان تجري
 كلياً وهو من يراه احسنه قلول له سبحانه فيكون معلوماً من هذه الجهة ولا يمكن
 حصوله في الذين فلا يكون العلم بالارسام وهذا الوجه قريب جداً مما قاله
 المحاكم انه يلزم ح اي على القول بالارسام كخصيص القاعدة الكلية وهي
 ان العلم بالعلم يوجب العلم بالعلول بالعلول الذي عدا اجزائاً وبرد
 عليه ما يقال في الصحيح قولهم اجزائاً لا نذكر الا بالعلم الكلي ما ننتظر ثم انه
 قال ببيان المقدمة الثالثة لا يصح ان يقال ان الادراك العلم بهي وجه
 تسليم ادراك العلول والاضمار من لوازم اهمته ولا ان ادراك العلم

لوصف العبد

بوصف العلة بوجوب ادراك المعلول توصف المعلولة اذ لا فائدة فيه ولا خصوصية
بجانب العلة بل من جانب المعلول الفهم لزوم هذا الاعتبار بل يعني ان العلم بالعلم
بخصوصها التي بها علة مستلزم للعلم بخصوص المعلول لانه من لوازم ذات العلة لانها
لغرض معلولا معيا بخلاف المعلول فانه لغرضه علة مالا بخصوصها ولا يذهب عليك
ان غايته ما لزمت من اقتضاء العلة معلولا معيا الاستلزام بين المعلول والعلة و
المعلول الصالحين في الوجود لكن لا يلزم منه استلزام العلم بالعلة العلم بالمعلول
وانما يلزم لو كان المعلول بخصوصه لازما معيا للعلة وهو ممنوع ونحوه ان لا يكون
العلم بالعلة علة للعلم بالمعلول والكمال وجوده اما الاستحالة العلم بالمعلول كما
قالوا في العلم بالخبريات اما دونه بما هي خبريات معتبرة بالنسبة الى الباري
عز وجل او يكون له علة لكن يكون مغايرة لعلة الوجود فتأمل وثانيا ان
نملك الصور اما لو لم نملكها في اعتبار وجودها الذي هو وجودها الخارجي
او للمنه مع قطع النظر عن الوجود بين الاول والثالث محال لان اول الوجود
له تعالى في الذهن والامتهية له غير الوجود وعلى الثاني يلزم ان يكون موجود
في الخارج لان اللوازم الخارجية لا تكون موجودة في الخارج عارض لمزودها
خارجته الا ولا يذهب عليك ما فيه اما اولها فلا يتقاضاه بالعلم الارشادي
الناجم بالنفس لان الصور انما هي بها اما عوارض ونسبة او خارجة او للمنه
مطلقا والاول والثالث باطلان بالضرورة لان النفس لا تنصف
بها في الذهن وعلى الثاني يلزم ان يكون الصورة موجودة في الخارج واما
ثانها فيفترق بين اللوازم الخارجية وبين اللوازم للموجود الخارجي وليست

بلوازم خارجة حتى يلزم وجود ثنائي الخارج ومن هنا ان يكون الشئ موجودا في
 الدين ولازم الوجود خارجي لوجوده في الدين كما هو في عرض الصور للنفس واما
 القول بان الباري تعالى ينصف العلم في الخارج كما ان النفس تنصفه وفيه مرارة بطلان
 الوجود الذي للصور مطلقا والكلام هنا في خصوص علم الواجب تعالى بعد تسليم مطلق
 الوجود الذي في فاهم والثاني يلزم على تقدير الارسام صدور الكثرة عن الواحد ^{الحقيقي}
 لان الصورة الثانية ان صدرت عنه تعالى بواسطة الصورة الاولى وقد صدر
 بواسطة المعلوم الاول لم صدور الكثرة عن الواحد الحقيقي واما لم صدور ^{سأطفا}
 لم صدور الصور من عن الواحد وانت لا يذهب عليك ان للصورة ^{غير}
 نفس ذاتها من حيث هي مع قطع النظر عن القيام واعتبار قيامه بذاته تعالى
 وانصافه تعالى بها هي بالاعتبار الاول واسطة في وصول انقضاء منه تعالى
 الى الصورة الثانية وبالاعتبار الثاني واسطة في ايجاد المعلوم الاول ضرورة
 ان خالفته اياه بما هو عالم به وكذا في بواقي الصور والارباكل صورة عقلية
 كلته وان خصصت بالفق فيود لان مناط الجزئية الاحساس او العلم ^{موجود}
 فلو كان علمه تعالى بالصور له من ان يكون اجرييات غير مدركة وهذا الكمال
 مشهور منا على المشايخ علي قولهم انه تعالى فعلم اجرييات على الوجه الكلي
 ثم قال ولا يلزم سبب هذا اخرهم فانهم بالقوا علمهم من الامور وانما يقول العلم
 محصور في خصوصه وليس من ضروريات الدين وصفنا السمع والبصر وان
 كان مباكثها ما ولا ان بالعلم بالسموعات والمبصرات كما نقل عن بعض عظم
 اهل السنة وجماعته رفع الله تعالى اعلامهم وحذل اعدائهم وهذا شئ عجاب

فانه على ما ذكر

فإنه على ما قررنا من أن لا يكون تجري بما هو تجري معلوما والعلم بكل ذرة خبرية أو
كلية من ضرورات الدين والتمكارة لقرآن النبوة واعلم أن هذا القول منهم في غاية
التشاعبه والالام حجة الاسلام رضي الله تعالى عنهم حكم بغيرهم بسبب القول
وقال الشيخ الأكبر خليفة الله تعالى في الارضين خاتم قص الولاء رضي الله
عنه في الباب الرابع والخمسين وثلاثمائة من الفتوحات الممكنة وكان
اشركون اسود حالهم اصحاب الفكر فأنهم استوفوا في كل حين عين ما وعاءهم
الله انه المثل العليا وهو لا يوافقوا ان الله تعالى لا تعلم ما نحن عليه حيث
قالوا انه تعالى اعظم من ان يعلم اجريان بل علمه تعالى بالاشياء وعلم كل
وهو ان العلم ان في العالم من ان يتحرك ليسكن لا انه يعلم ان زيد مشرد وهو
المتحرك عند زوال الشمس هذا اعطاهم ذكرهم فمن هنا يعلم ان المشرك
اسود حالهم فقد ورث ان المشايخ لقوا العلم بالخرجات على وجه الحرية
وانما استوفوا العلم بالكمالات فقد كفروا بذلك لكن المتأخرين المحسنين
الذين بهم فداؤوا كلامهم بحيث لا يلزم نفى العلم بالخرجات مطلقا في
بحر جوامع فكر وابتكار العلم بالخرجات والى اذكرة حكايته من وذن بعض
ان هذا قولهم ولا تحس الظن بمن هو اشنع حالهم اشركين فالتدري قبل في
تاويل كلامهم وحيث الاول انهم لا يكرهون علم الاشخاص على وجه السخفة
لكنهم يقولون ان الصور التي هي مبداء تلك فيها كنهه وهذا هو المراد بقولهم
انه يعلم الاشخاص اما بوجه كلي لا ان المعلوم والمتكلف الوجود الكليات
وراء الاشخاص وهي تفصيل هذا الشا الله تعالى ان الكليات كما

نطلق على تجويز العقل الاشتراك ذلك نطلق على التجرد عن الاحياز والزمان
واما هذه والنصور العلمية للباري عز وجل كلمات بهذا المعنى لا بالمعنى الاول
فح لا يلزم ان لا يكون انجزيمات معلومة على الوجه الخرسى بل انما يلزم يكون
مبادى اكنث فيها صور المجردة وانت لا تدب عليك ان كلامهم باحد
هذين اثنا دلتين تخرج عن الكفر لو اردوه لكن لا يفهم على اصولهم
ليظهر من منبع كلامهم وان قد بلغ كلامنا في مقصد كلام الله اين الى هذا الصفا
وقد علمت في اثنا ذلك الكلام انه خارج عن بهج الصواب فلتوجه العنان الى
مخفي ما هو الحق فاسمع فاسمع فاسمع عليك سمع القبول وبه بصير السبوع في هذا المسئلة
كما لقبول نقول اذ لا علم سجانة وتعالى سلبه امكانيات فعلية مقدم على
انما هذه تعالى وجوده لان هذا الوضع العجيب والنزيف المحكم الغريب
الذي يعجز العقول عن ادراك حكمه وزنه واقعه في الوجود خصوصا العجائب
التي اذ احب في هذا النوع الانباني تدل دلالة واضحة على ان له صانع
حكيم وعلى الانباني الكار هذا الا عن عيني في البصرة وضلال في العزبة والضر
ان صانع العالم قادر مريد والارادة لا يكون الا بعد العلم فالعلم اذن مقدم
على الاجادة ثم نقول فح لا سبيل الى ان يكون على تعالى سلبه امكانيات
علم حضوري فان العلم الحضوري الذي احضره ليس الا معلوما احضر لوجوده
انما حجب فالعلم نفس المعلوم الوجود في الخارج فهو غير مقدم على الوجود الا
بجادة ولا سبيل الى القول بان علمه تعالى عين العلول الاول مع ما فيه من
صور العالم احضر عنده كما ذيب اليه النضر الطوبى او يلزم ان لا يكون

العلم بالمعلول الاول مقدم على الاليجاد وان لا يكون المعلول الاول محمولا بالارادة والاختيار وبذلك فرجح وقال الفيلسوف في تصور زبدية شمع دارة
القطيع العاقل كما لا يفهم في ادراكه لذاته الى صورة غير ذاته لذلك في
ادراكه بالصبر عنه الى صورة غير صورة هو بها هو واغبر من تلك تلك
تعمل شيئا بصورة لصورته وسخر في صاورة غلب لا بالفراد كمن اراد
من غيرك وذلك فان فصلها لا بصورة اخرى والانسلس فاذا كان
حالك مع الصبر غلبت بمن اراد من غيرك بذات الحال فما ظنك حال العاقل
مع الصبر عنه لذاته من غير داخل امر وليس من شرط كل ما يعقل ان
يكون احدهم محمولا للصورة المعقولة لانه يعمل ذلك مع انك انت
محملا بها بل من شرط الادراك حصول لك فان حصلت هي لك على
جهة اخرى غير المحلول تعقلها من غير حلول فاذا المعلومات الذاتية للعاقل
الفاعل لذاته حاصل من غير ان يحل فيه فهو عاقل ايا من غير ان يكون حاله
فيه اذا قدم هذا فتقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تعابر بين
ذاته وبين عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعزى ولما ان ذاته على ذاته
لكذلك عقله لذاته على عقله بالمعلول الاول فاذا حكمت يكون العاقل اغنى ذاته
وعقله لذاته شيئا واحدا في الوجود من تعابر اصلا فاحكم يكون المعلولين ايضا اعني المعلول
الاول وعقل الاول اياه شيئا واحدا في الوجود من غير تعابر ليعني كون احدهما مابا
الاول والثاني متصورا فيه وكما حكمت يكون التعابر بين العاقل اعتبارا بمحصول الحكم
يكون المعلولين كذلك فاذا وجد المعلول الاول هو نفس العقل الاول اياه من غير

اجتناب الى صورة مستأنفة نخل ذات الاول تعالى عن ذلك ثم لما كانت الجواهر
الغضبية تعقل بالسير بمعلولات لها بحصول صور فيها ولا بوجود الادي هو معلول الاول
الموجب كانت صور الموجودات الكلية والخزنية علي ما عليه الوجود حاصله فيها
والاول الواجب تعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غير بل باعتبار
تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود علي ما علمه فاذن لا يغرب عنه متقال
وارة من غير زوم فحال من المحالات المذكورة انتهى وانت لا تذهب حسب
عليك من انواع السخا فنه اما دلائل ان عدم الاجتناب في ادراك بالصدر
عنه الي امر زائد عليه ممنوعه ولا بد من اقامه الدليل ولا ينع الا اعتبار من نفو
سيا في ادراك الصورة صفه من صفات غير مباين عن فاعلا يلزم من كفايتها
كفايتها نفس بالصدر عنه وليس كفايتها الصورة في الادراك لصدورها عنها ولو
مباركه بل عدم المباهنه قوله وليس من شرطه اه مسلم لئلا نقول بخوران
يكون من شرط الادراك احد الامر من العيب او الحلول وكونه صفه بالصدر
امشرك سينا عدم المباهنه وقوله بل من شرط الادراك الحصول لك فلما
الحصول لك تطلق ويراد به الوجود منك وتطلق علي القيام عليك وتطلق
علي عدم القيام بالغير ونحو كون شرط الادراك الحصول لك بالمعين الاخرين
فقط اي الحصول من غير مباينه بل بان يكون عينا لك وصفه فاعية بك
بل الظاهر هو هذا لا ننحو الاول من الحصول ضرورة ان العلم من الصفات
للعالم قوله قال المعلولات الذاتية اه قلنا ان اراد الحصول بمعلولات
للعامل الفاعل الوجوب منه مسلم لئلا نخور ان لا يكفي الادراك بل لابد

احصول باحد الوجهين المذكورين واما اراد ان المعلولات قائمة بالفاعل
اتفاعل فظاهر ان لا قيام له بالوجود الخارجي بل لابد من حصول الصورة فلا ينفع
ما هو لصده واما ثانيا فلانه مني كلامه على ان العلم ان العلم بالعلنة على العلم
بالمعلول ولم يتعين بعد بل لو سلم فانما يسلم اللزوم وبيان ان شاء علي
ان العلم بالعلنة لا يلزم ان علته للعلم بالمعلول معا بل قد يكون معلولا للعلم بالمعلول
ثم ان كلامه لا يتوقف على هذا بل يتأخر فيه الامر كذلك لان العلم اذا كان
صفة زائدة فحيث ان يكون معلولا للباري عز وجل وعلما للباري تعالى بنفسه فانه
فالعلم بالعلنة للمعلول الاول علته للعلم بالمعلول الاول فتأمل واما ثانيا فلان
قوله فاذا حكمت يكون العلين اذ ممنوع فان وحدة العلة لا يلزم وحدة
المعلول لم لا يجوز ان يكون شيان متباينان معلولين لامر واحد فيجوز ان يكون
العلم بالمعلول الاول متباينا له ويكونان معلولين لذات الباربي غمجه
ويكون المعلول الاول صادرا بواسطة العلم المتعين به فلا يلزم صدور
الكثره عن الواحد ايضا قد سلم في قوله ان الاول عاقل لذاته اه ان بين
ذات الباربي تعالى ونفسه لذاته تعاريا باعتبار المعبرين بلفظ صدور
الكثره فيجوز كون المعلول الاول والعلين به متباينين في الوجود ويكونان ^{بصين} فال
عن جاعل احدي الذات فكثيرا باعتبار واما ثانيا فلانه يلزم ان يكون امرا
للمعلول الثاني والثالث معلولا للمعلول الاول متأخر عن وجوده وامي
شناعه فوق هذا واما خامسا فلان كلامه اذا حقق يرجع الى ان علته تعالى
محضوري بالمعلول الاول وبالصورة القائمة به ولا شك ان الصورة القائمة

موجودة بوجود ظلي مبانیه للموجودات الاصلية بالهوية ويلزم ان لا يكون الوجود
 العينية مدركة اصلا لاسجا اعماديه فان اعمادات لا تحصل في الجرد واما سادسا
 فلان مقدمات دليله لو تمت لذت على ان الممكنات كلها بوجود العينية
 علوم لان الممكنات كلها معلومة له سبحانه كما ان الصور انما هي بالمعلول الاول
 معلول الاول معلوم وكذا ان العلم بالعلم نفس ذاتها كذلك العلم بالمعلول نفس
 ذاته فلم لا يقول نفس ذات الممكنات المعلولة علمه تعالى بها واما سادسا فلان
 يقول بحدوث العالم لبعضه ونفسه فلو كان علمه تعالى نفس معلول الاول
 والصور انما هي به لزم انفاء العلم في الازل هذا الكلام ووقع في المين فترجع
 الى ما تقدم واذ قد انقضت ان علمه تعالى فعلي مقدم على الابداء فاعلم ان كل
 صفة كماله الموصوف تكون في نفسه كما لا يكون الموصوف لغيرها كما لا
 وقد كان الموصوف مع قطع النظر عن الصفة ما فضا في حد نفسه وهذا القطر
 الاول فلو كان علم الباربي عز وجل زايدي الذات كان العلم في نفسه
 كما لا والواجب في ذاته ما فضا بكل هذه الصفة فيكون الممكن في حد نفسه
 كما لا والواجب بكل به وهذا مما يحكم بطلانه الفروقة الغير امكنه في ذاته
 ذات الباربي عز وجل علم اي نفس ذاته في حد نفسه ما مبدرا لاكتاف من
 دون قيام امر بذاته تعالى فينطلق قول المتعلمين الدارسين الى ان العلم في
 الباربي عز وجل صفة جامعة ازلي مغايرة للمعلوم بها يتكشف الاستعداد
 وبطلان الفرض قول من من حصول حصول معلومات السمة والمعلومات
 متميزة علوية مبداء الاكتاف بها ولا يجوز من جهة ان لا يتعلق العلم في الازل

بل فيما لا يزال بعد وجودات المعلومات كما نفل عن بعض المتكلمين ان العلم قد
والنفل حادث لانه لو لم يتعلق العلم في الازل لم يتكثف الاشياء فيه ثم
تكتنف بعد الوجود وهذا قول بالبور ولا يكون علمه تعالى فعليا ولا يكون
الباري تعالى في صفه واليجاد حكما نفوذ باليه من هذه الاقاويل الفاسدة
فاذن قد نفل العلم في الازل ومن الفطري الاول ان الاشياء المحض
لا تميز ولا تثبت بالية فلا يلد للمعلومات من نحو من الثبوت لا كما زعم صاحب
الافتقار المبين في بعض رساله من ان يكون معلومات الله عز وجل تكتنف حال
العدم البحت والنفي الصرف كالسراب التكتف عند محبس وهذا انعكاس
كالمال اليه جهله فان السراب موجود في الخيال يصفى الخيال بحسبانه ما هو
الوهم لان التكتف بياك ما هو ليس صرف ونفي بحث فهذا الثبوت
واما نفس وجود الواجب الالهي كما هو راي فرغوريوس ورتباعه وقد
البطل من قبل واما وجود متغايرة خارجي لهذه المعلومات لتفصيلها وهذا باطل
لان علمه تعالى معلى مقدم على اليجاد وعلى وجودات الاشياء وفي الخارج
فلا يكون ما هو متاخر عن التميز والاثبات في مرتبة الاثبات في التميز
اما وجود ذهني لعصلي فهذا الوجود انما في ذن من الاذنين الممكنة فالعلم
والتميز من مقدم على الممكنات كلها وانما في ذاته تعالى قبول اليه تذهب اسباب
الارتكاس واما وجود اجمالي ذهني او خارجي كما ذهب بعض الفاتلين
بالعلم الاجمال اليه ففي هذه المرتبة قد اتحد معلومات كلها ويكون الوجود
الوجود واحد وجود الكل وهو باطل لان اتحاد الاثنين محال مطلق ما قد

كشفت لك من قبل ركنك الشا، والدة تعالي اولم نجد المعلومات بل
هي موجودات لوجود متعدد ولكن عرض لها نوع من الوجود فلا احوال او
للمعلومات وجود لوجود بعض وجوبه وند السبب وجود المعلومات حقيقة
ومن هنا وضع لك ان ما قال اصحاب العلم الاحمال في سبانه بالتمثيل
كما قد فالوا ان الاحمال مثل احوال احوال والمجد ودو كما قال اخرون علمه
تعالى بنفسه انه منظور على علمه سلبه المعلومات الطواء، انواءة على
الشجر وكما قال بعض المحصلين مثل الطواء علوم المعلومات في علمه تعالى
بنفس ذاته مثل ما حصل دفعه عند السؤال سائل من جواب سلبه نعم
لفصله شيئا، العقل لفصل شيئا مطابقا له لا يعنى من معنى شيئا فان
الكلام في ان المعلومات متميزة قبل وجودها فلا بد من نحو نبوت ولا مع
في دفعه هذه التمثيلات وكذا لا ينفع ما قال المحسن روح في جوابه على احوال
الهندسية اجمالية ان الممكن جبين جهة الفعلية والوجود وجهه العدم والبطلا
فما اجمته الثانية لا يتعلق به العلم لانه بهذه الاعتيار لا شيء محض وانما يتعلق
به العلم من جهة الاولى وهذه اجمته امكانات منطوية في ذاته تعالى لا
وجود الواجب الذي هو عين ذاته وجود امكن فوجود امكن منطوي في
وجود الواجب فعلمه بذاته تعالى علم بالممكن بحكم الانطوائيه وقال واعتبر بالاصا
الاتراعية فان لها نحو من الوجود الذي به تبرئ الامار بخد وضد الوجود
انما رحي بنفس وجوده انشا، وهذا الكلام غير محصل بعد فان وجود الوا
اما كفى في موجودية المعلومات بحيث لا ينظر في الاتصاف بالموجودية

الي مصدر في اخر هذه الموجودية اما معاينة الموجودية الواضحة في نفس الامر
فاما بالانحاء ومع ذاته تعالى وهذا بالكل ولا يقول عليه المحقق روح او وجود مغاير
جمالي وقد بطل ان نفس هذه الموجودية الغدصة من ان الممكنات لم تكن
موجودة بهذه الموجودية من قبل واما ان لا يبق في الموجودية فالعلم متعلق
بها وهي معدومة فقد رجع الاستحالة فيقرب فيقد بان لك ان لا بد لتعلق العلم
من نحو ثبوت المعلومات في الازل واذا قد بطل ان يكون هذا هذا النوع
نحو من انحاء الوجود بقسمة فلا بد ان يكون هذا ثبوت مغاير للوجود فالمعلومات
كلها ثمانية مفرقة حال عدم ثبوت الوجود بحيث لا تربط عليها الا بالوجود
فانه تعالى مبداء الالامث في نفس ذاته والاشياء بكتف ونمبر
ببراهنة تعالى المتعلق بهذا الاعيان الثمانية وهذا التعلق السعي المتخرج قد سيج
علما الضم والتعلق مرة واحدة والصفة تعالى به وهذا امر واضح الاكبر خليفة الله تعالى
في الارضين رضوان الله تعالى عليه من قوله ان علم الباري عز وجل سبعة
واضافته وان تدفع التدافع بين هذا القول وبين ما قال ان صفاته كما
في الاعيان نفس ذاته تعالى وهذا هو مذهب الصوفية العلية الكرام وقد
انصح بمراد لا يحوم حوله رب ولا ارتباب ولو حل كلام افلاطون المتقول
في علم الباري تعالى على هذا عالم التوجهات بخبره وقد عرفت ان انصاء
هذا الثبوت ليس على سبيل المجعل الاخباري حتى يلزم بسن العلم عليها بل
هذه الثبوتات من لوازم ذات الباري عز وجل ومن مقتضاته على سبيل
الاجاب فلا يلزم قبل هذا العلم علم ولا كمالين في صدره انما كان مناط

الاثنتان في هذه الاعيان الثانية فقد استكمل البارى عز وجل في صفه
 الكمالية بالغير لا تلك قد علمت ان ذات البارى مبداء الاثنتان
 بنفس ذاته الحق وليس منظر اني كونه مبداء الاثنتان الى امر اخر
 كونه مبداء الاثنتان هو الصفه الكمالية لكن لا بد الاثنتان من
 ابر يكون ملكا بهذه المبدء وهذا لا يفر في تمامية المبدء او كماله فيه وهذا
 كما ان القدرة بمعنى المكان المقدور ولا تغلق بالمنع لعدم صلوصه لتعلق
 القدرة وهذا لا يكون نقصا في القدرة فكذلك مبدءا هو لا شيء محض لا يصلح لتعلق
 الاثنتان في فلا يفر في كمالية مبدءا او قضيت ولا كس محلا للوحدان
 الشيطانية المقصود الرابع في لقب المبدء قوله فانها في احصية اجزائها
 تقع ان الاجزاء العقلية متحدة مع الكل ذاتا ووجودا فليس اجزا حقيقه
 اذا جزم بامنه التام فليس امر لوان الاجزاء العقلية امور انشراعية من
 قبل باير الانواعيات وذاتها على سبيل امساحة كما قد نوهم وحاصل
 الايراد ان الاجزاء العقلية لما كانت متحدة ذاتا ووجودا لم يصح في عليها
 الاسماء فقد خرج المركب العقلي عن تعريف المركب ودخل في تعريف البسيط
 فاستفص تعريف المركب جمعا وبسيطه معا وقد ظهر لك ان في قوله ان
 ما ذكر في تعريف البسيط والمركب لا يصح في البسيط والمركب العقليين
 من التامح وانما بل قال في الحاشية والنقول بان الاسماء مبدءا على
 سبيل عموم المجاز تكلف وجه المجاز ان براد من الاتباع معنى اعم من التام
 والاتحاد ولا يظهر وجه التكلف الا ان الاول في التعريفات الاجتزالية

المقصود الرابع في لقب المبدء

استعمال المجازي فيه فصدق على المركب العقلي انه لا يخفى على السلف ان
المركب العقلي باهر مركب عقلي لا يصدق عليه انه ملتبس من الاجزاء وان صدق
غلبه من جهة التركيب الخارجي والايراد انما كان من جهة خروج المركب العقلي
باهر مركب عقلي وايضا الشارح رحمه الله تعالى لا يرى في هذا الكتاب
التلازم والقول بالتلازم لم يظهر من المصريح فكيف نبني كلامها على التلازم
على ان الالتيق في المقام بان يذكر التعريف على كل نذهب فتالي ببيان
الاختلاف ولعله لاجل هذه الوجود قال في المحاشية لا يخفى ما فيه من العبد
والحق ان يدين التعريف للمخارجين منها ولا يصدق على العقليين والضر
لا يصدق التعريف على المركب بقوله التحليلي انهم لم يريدوا بقوله والحق
ان المصريح قصد بهذا التعريف المركب والبيد ان الخارجين فقط فانه
لا يتلائم مع اجزاء كلامه بل المقصود ان يدين التعريف ليس في الحقيقة
الا لخارجين وتعريف المصريح بهما مطلق البسيط والمركب لا يصح مجالس
فيه وقوله والضر لا يصدق انه عجيب ان اراد بالمركب التحليل المتصلات من
الاحكام والفاويز فليس مركبات اصطلاحا ولم يفقد تناول المركب
ابا في هذا المقام فلا ضرر عدم صدق التعريف عليها وان اراد بالمركب العقلي
فهذا هو المذكور في اصل المحاشية لا غير **قوله** قدس سره فلا بد من وجود البسيط
لان العددي المنفرد لا يجري في المركب الذي فاك قد علمت ان الاجزاء ^{العقلية}
منجدة في الوجود والذات فلا تعدو هناك فهي يلزم وجود الواحد بل المركب واحد
لكن انحدث فيه الاجزاء فيصح التحليل لا اليها بل اللهم الا ان نبني على التلازم

ثم انه يرد البصر في المركب الخارجي المتجاوز للاجزاء انه ان اريد الواحد الحقيقي فلا
سلم وجوب شئ في المركب عليه وان اريد اعم منه ومن الاضافي فسلم
لكن لا يقع ويدافع المحقق الدواني رحمه الله تعالى وقد دفع فيما سبق فتذكر
قوله كالآل ان المركب من البدن والنفس اه قد يقال التركيب من النفس
والبدن ليس حقيقيا ان التركيب من مجرد واما ولي غير معقول ولا يحق ان يرد
مجرد دعوى لا نفى من الحق سبحانه ودون اقامة البرهان **قوله** واستدل
لوقوع تحديد المركبات اه فيه ان وقوع تحديد المركبات او بسايط غير
دليل ما يدعي انه محدود رسوم فان الجنس مشسبه بالعرض والقيام والفضل
بالخاصة وسيفتح الحقائق عسر جدا **قوله** واستدل عليه بان الجنس والفضل ما هو
ان اه يرد في قوة اصل الدعوى فلا يكون مثالا ان من منع التلازم لا يسلية
فانهم **قوله** ونحن نعلم بالضرورة اه قال في الحال شبيه ضرورة ان خصوصية هذه
الجنسية بمفهوم غير حصول صبا بمفهوم اخر وقد يقال ان عدم المكان انزعاج مفهوم
متعددة من مثالا واحد ممنوع الاتري ان ذات البارئ تعالى وتقدس
ذات احديته يفرع منها صفات كثيرة واثبت لا يذهب عليك ان المقصود
ان الذات الواحدة التي لا تكثر فيها اصلا لا يصلح لان تنزع منها امور كثيرة
ثانية لها في مرتبة الذات بان يكون هذه الكثرة تمام حقيقيا ويكون كالأمر
واحد من المفهومات المنزوعة بعض تلك الحقيقه وهذا ضروري وانما اشيع انزعاج
المفهومات الكثرة بهذا الوجه عن الواحد المحب فتمت يصح الانزعاج بهذا الوجه
لا بد من التكثير في مرتبة الذات فقد لازم للتركيب الذي التركيب الخارجي واما

العكس فلا يظهر من هذا الدليل ثم ما ذكره وان كان كلاما متنيا الا ان للمتنافس
ان يقول لما حوزتم الاتحاد بين المحضية المحسنة والفصلية في الوجود بل في الذات
وان المحض من غير الفصل والصور هو وان النوع امر واحد ذلك الواحد
يعني المحض والعنية الفصل فح لا بعد في ان يكون هذا الواحد موجودا من دون
كثرة فيه ويكون مصداقا لهذه من المفهومين في مرتبة الذات من دون كثرة
فيها نعم لو هي الكلام على ان اتحاد الاثنين باطل مطلقا يكون هناك كثرة
في مرتبة الذات لكن حرب الشيخ وشال المحض رج مصروف على ان المحض الفصل
متحدان وجودا واما وجودا الى هذه المباحث ان شاء الله تعالى **قوله**
والاستحالة في ان يكون شيئا واحدا ان جواب عن الاستدلال انما يلزم
منفارقة التبركين حاصلة ان احدا بالاجزاء الخارجة عنه والحد بالاجزاء الدالة
منه ان بالذات متغايران لان الاجزاء الدالة هي الاجزاء الخارجة عنه
ماخوذة بالشرط شيئا فالتغاير بينها بالاعتبار وتعدا واحدا والمحضية منهية واطف
المتغايرة بالاعتبار الاستحالة فيه ونفري الاستدلال مستدل ان الاجزاء
الخارجة متساوية وجودا واما وجعلها ابتدائية فعدم احدها وسعي الاخر **قوله**
بهذا الشأن لا ينبغي اصلا لا وجودا ولا ذاتا ولا جعلها قبل هذا الا كما قال صار الفكر
انما لا يمكن فيه ذلك باي اعتبار اخذته واذ امتنع الاتحاد بينها ولو اخذ
بالشرط شيئا امتنع الحمل بينها وكذا ابتدائية بين الكل فلو كان لمنهية واحدة
اجزاء خارجة هي تمام مهيأة واجزاء عقلية هي تمام مهيأة ايضا كانت متساوية
ولبعد واحد والمحضية متساوية فيلزم تعدد المخالفين واذ قد بلغ التقرير الى

هذا النمط فلا يكون الجواب الالهي امتناع اتحاد الخلق منسأ فيه في الذات والوجود
في مرتبة من المراتب لعل العقل المتوسط لا يقبله وبعده مكابرة فاصح وسمو
هذه المباحث الشفاء الالهي قوله وما دفع من مخد الباطن انه هذا جواب
عن استدلال المذهب الثاني وحاصله منع مخد الباطن هذا حقيقة بل تعقبا
الباطن كل ما رسوم وتقال لها احد ودو بالمجاز والعلاقة تشبيه العوارض بالادبا
قوله قال الشيخ ابو علي في تعليقه انه احد له اجزاء او لعل امراد بالاجزاء الخارجة
كما ان امراد بالسيط البسيط البسيط الخارج على ما هو مبني التاميد وحاصله ان
احد قد يكون له اجزاء خارجة يقيم منها احد والمجدد ولا يكون له اجزاء كما اذا
كان بسيطاً خارجاً فانه قد يقدم فيما يفلنا من كلام الشيخ ان الاجزاء احد
بما هي اجزاء احد لا يكون بعضها محمول على بعض ولا على الكل الذي هو احد
بل الذين يخرج هناك شيئاً يقوم مقام الجنس وشأن مقام الفضل يعني ان
البسيط شيء واحد نفس الجنس ونفس الفضل ونفس اتحاد محض وليس هناك
اجزاء يقيم منها البسيط والعقل يخرج له مادة وصورة بقولان مقام الجنس
والفضل وح يكون النيام عند العقل لا يجب الواقع فلا يكون اجزاء حقيقة
بل امور متحدة وجوداً وذا ما وهي التي تقال لها الاجزاء الدنيوية قال الشيخ في
الفضل المعقود لبيان الفرق بين المادة والجنس من البات الشفاء واما
ما ذاك بسيط فعلى ان العقل يفرض هذه الاعتبار في نفس على النحو الذي
ذكر قبل هذا واما في الوجود فلا يكون منه شيء متميز عن جنس شيء هو مادة فقد حرج
بحاصل ان البسيط ليس له اجزاء متميزة يقيم منها البسيط كما مادة والصورة

الآتي اعتبار العقل واختراعه بخلافه الحد فانه لا بد ان يكون له اجزاء متميزة لمنهم منها
أخذ وعلى هذا فلا تباين في كلام الشيخ علي ان البسيط لا حد لها بل لو اريد بكلامه على
ان البسيط له حد حقيقي لم يكن بعد ان لم نسبة التلازم الى الشيخ لا يخلو عن كلفه فانه
قد صرح في الشفاء ان المقدار جنس وان ليس له وجود هو مقدار فقط بلا زيادة
وكذا صرح بان اللون جنس وليس له وجود هو لون فقط فليكون هذه المفهومات ^{احكام}
ولا يمكن اخذها موادا فالانواع المندرجة تحتها بسائط خارجية مركبات ذرية وايضا
صرح وعقد بمباحث فيه بان المفولات العوضه اجناس عالیه وصرح بان الاعراض
سبب مركبة من امادة والصورة والذي يظهر من كلام الشيخ ان مذهبه هو انه يذهب
النائي سواء كان باطلا او حقا **قد مر** قال الشيخ ابو نصر في تعليقه ان البسيط
آه هذا الكلام منه كالتصريح ان البسيط الخارج عنه بسائط ذرية لا جنس لها ولا
فصل فله ان يتركب من المفولات والاقول يتركب الاعراض من امادة والصورة
بعيد ولم يصل الى خفي يفتن ان مذهبه ما **ذله** والاقسام على الاول قد اخذ
احد البسيطين مع احد المركبين واحد المركبين مع احد البسيطين وهذا لا طائل تحته
ولذا قال في المحاشية تفصيل هذا الاقسام مختلف اعتبارا بل لا اختلاف فيها ^{لفظا}
بل الاقسام على المذهب الاول ثلثة وعلى الثاني اربعة وعلى الثالث اثنان **قوله**
وما ذكر في تفسير المركب اه هذا هو الاشكال الذي قد مر **قوله** وفي التصور التفصيلي انما
يلتزم احدها قال في المحاشية عدم صدق بعض الاجزاء الخارجة عنها هو في اسمائيه
الحقيقية واحده من حيث هو حد مهيبة اعتبارية ولعل قصد بهذا دفع ما يرد ان
اجزاء احد بعضها محمولة على بعض فلا يكون اجزاء حقيقيه وانما انه لا دور له

نقطة الاجزاء
في
المقصد

خصي الى التكلف الذي اتركبه لانه قد علمت سابقا ان الحد من حيث هو حلال
يحل اجزاءه عليه ولا بعضها اذا اتحد في الوجود في هذا النحو اصلا فمدر المقصد
اجناس في تقسيم الاجزاء **قوله** لم يحصل فله الاقسام اه قال في اجناسه التفسير
على قول المصنفه ثانياً وعلى المشهور لثاني وعلى الاظهر ثانياً فله الاقسام بالنظر الى
التقسيم المشهور والموافق مع المشهور والتناسب اللفظي بالنظر الى تقسيم المص
رح اراد بالموافق مع المشهور في اسم المنداخله **قوله** لانه لا يكون الا في المركب
اه لعله اراد من الموصوف الموضوع ومن الصفة العرض والافلا يصح احكامها
بامتناع تركيب المتبعية من الموصوف والصفة قال الهولبي موصوفة والصورة
صفته فتأمل فالاجزاء المنداخله تشملها اه هذا غير صحيح لان المصرح فسر
المنداخله بالصدق بعضها على بعض وفي المشهور ما يكون بينهما عموم مطلق
وعلى كلا التقديرين لا يترتب من اكل فلا يكون الاجزاء عقلية والتقويم العلي
لانها في اكل الذي يكون في الصفات الا ترى ان التوازن محموله على اكلها
مع ان الحملومات علة علي ما هو مشهور او حمل الصدق على ما شمل الا
فم يصح قال المحققه ان المنداخله من الاجزاء العقلية فتأمل **قوله** وفيه نظر
لاختلاف جهة العموم والخصوص كذا في اجناسه يعني ان جهة الخصوص
في كل مخالفة لما في الاخر من جهة الخصوص كل يرفع اقسام الاخر فلا دور **قوله**
واضح اذا كان احد الاعيان جزءاً لا يبدل على ان المتبعية لا تتركب من
اعيان من وجه من جهة عمومها بل من جهة خصوص احداهما وعموم الاخر وهذا
غير المدعى فان المدعى ان الاعيان من وجه لا تتركب منها متبعية اصلاً

جنته عمومها ولا من جنة مخصوص كما سطر لك في المقصد العاشر ان شاء
الله تعالى **قوله** كانه اراد بانها العقل ان يكون كل منها محسوسا آه انه اراد
بالمحسوس بالذات كما يدل عليه قوله فان المحسوس هو جسم النعلين **عوارضه**
وعلى هذا البصر لا يصح التمثيل للمنازعة بالنفس والبدن فان البدن ليس
محسوسا بالذات انما المحسوس جسم النعلين **عوارضه** كازعمه اول الالوان
والسطح كما هو التحقيق وان اراد بالمحسوس اعم مما هو محسوس بالذات
او بالغرض فلا يصح تمثيل للمنازعة في العقل بالهولي والصورة محسوسة
بالعرض فتأمل المقصد السادس المتهمة الممكن بل هي بجعله ام لا **قوله**
والفرض المستدل اراداه قال في الحاشية توصفه ان ثبوت الشيء
واجب فلا يمكن ان يتعلق به جعل لانه لا يتعلق الا بما هو ممكن ولو سلم تعلقه
به فعند انقاعه لزم سلب الشيء عن نفسه الذي هو مقابل ونقض لثبوت
الشيء نفسه وخرج لا يجب الواقع فقط بل حسب الغرض اليقيني وانما دفع
نظر المستدل الى اسمااته لا الى تعلقه الجعل لثبوت الشيء نفسه كما وقع
نظرا فاد المحصل نعم جاز سلب الشيء في نفسه بمعنى رفعه بانكسبه لحوار مقابلة
الذي هو نفي الشيء في نفسه فالسلب البسيط والسلب العدولي كلاهما
مستحيلان لان السلب العدولي فقط اتقي وانت لا تدري عليك
ما فيه من الاقتضال لان يكون ثبوت الشيء نفسه واجبا ممنوعا لنفسه وقد
نظر ان ثبوت الشيء لنفسه مستلزم لثبوت الشيء له وان ما هو لا شيء محض
لا يصلح لان مثبت له شيء وكل متهمة امكانية جائرة العدم واللبس في ثبوت

المتهمة الامكانية لنفسها جازا لارتفاع لارتفاع مصداقه الذي هو نفي المتهمة
 فلا يكون واجبا لان الواجب بالايجوز عليه جمع النحاة والعدم والله على
 الذات انتهى الثبوت وصدق لفضله الذي هو سلب الشيء عن نفسه
 سلب الشيء عن نفسه جازا يمكن نعم لا يصح ثبوت هذا السلب على طريقا لاجاب
 العدولي لان الاجاب لبعض ثبوت الموضوع وعند ثبوتها لا يمكن السلب
 نفس قول فاسلب السبيل والعدولي كلاهما مستحيلان فتدبر فم قبل
 ثبوت المعدوم متفككا عن الوجود وقبل لوجوب هذا الثبوت وعدم حيا
 الى مقتضى كان ثبوت الشيء نفس ثبوت ذاتها لاجاب سلب الشيء عن
 نفس مستحيلة نعم مجعولة ثبوت الشيء لنفسه وذاتية تجعل متنافية بعد مجعولة
 الذات مستحيل قطعا واللازم انقضاء هذا الثبوت بانقضاء ما عليه مع ثبوت الذات
 هي نفسها وهو محال فالحق اذن ان ثبوت الذات لها وثبوت الذاتيات لها
 مجعول يجعل الذات لان انقضاء هذا الثبوت بانقضاء الذات يمكن ودون انقضاء
 مع نفي الذات محتاج الى جاعل يجعل هذا النقص لان انقضاء ليس ذلك المحل
 الامر الذات فهذا الثبوت مجعول يجعل الذات ثم هذا الثبوت حكايته عن
 المتهمة المنقولة فمجعولة لنفس مجعولة هذا الثبوت اذ لا معنى لمجعولة الثبوت
 الذي هو امر غير متفعل حاك مجعولة الامر مصداقه بحيث يصلح معناه لهذا الثبوت
 وصلاح انزعاج هذا الثبوت عنه فاذا كان المجعول نفس لقرار المتهمة جعل السبيل هذا
 الجعل السبيل نفس الجعل المولف بالنسبة الى هذا الثبوت بالذات وان كان المجعول
 بالذات موجودا المتهمة فهذا الجعل بالذات جعل مولف بالنظر الى الوجود وجعل

بسيط بالفرض مقرر لذات والمهنية وجعل موقف هذا الثبوت بالفرض إذا ما افترضه
التفحص في هذا المقام ثم من الاعاجيب التي لم يسمع مثله اعجوبته ما في الاتفاق الممنون
حيث قال لعلك تقول ليس من المتحقق ان سلب الشيء عن نفسه انما يمنع
اذا كان وجود الشيء عين مهنية فلم يتصور عدمه اصلا فاما في المميزات الممكنة
فانما يمنع مع اعتبار الوجود فقط او لا يمنع سلب المعدوم عن نفسه فضلا عن
الذاتيات وربما يصدق ان الله باثبات موضوعها واثبات الممكن لا ياتي بالعدم
ولذا لم يكن شيء من الممكنات هو ذاته فكيف سيفهم عدم تحليل الجعل من الشيء
ولفه وبهنية وبين ذاتياته ثم قال بعد كلام فترجع الى حلاط الذات والذاتيات
لا يكون لمفوض او اقتضاء السيل النظر الى المهنية من حيث هي غير ممكن الا
بصلاح عن يكون بعينه لحاطه با ذاتها واما بالحق فانما يلحق من تلقاء البعض
او اقتضاء فتقولنا الانسان انسان او حيوان لا يجوز صدقه الى الجعل من حيث
اخلط وان اوج لحاط لفر الموضوع فالبسطة انما هو لفر ذات الموضوع
اقول الصدور عن العلة بل التفر فقط حتى لو امكن التفر بنفس الذات من علته
للفي على ان ذلك البسطة من جهة خصوص اخلط باعتبار خصوصية الطرفين
بل من جهة استبعاد مطلق طسعة الربط الاجمالي فاذا ان توقف صدق خصوص
احمل في ذاتيات المهنية بخصوصية حاشية الموضوع والمحمول على مجعوليه نفس
المهنية وصدورهما عن المحامل انما هو بالتعرض وعلى سبيل الاتفاق من جهتين عدم
لفر المهنية الا مكانية بنفسها ومطلق كون الربط انجاء بالذات من جهة
خصوص اخلط وخصوصية حاشية المحمل فلا اخرج الى لوسط جعل موقف للخلط

بين الطرفين ولا الى اعتبار جعل بسيط للذات فالجاء على المعقل منه الانسان ثم
هو نفس الانسان او حيوان لا يجعل موقف اصلا ولا بنفس ذلك يجعل البسيط انساني
كل امه وكل امه هذا كما فعل عنه مشتمل على الاستدلال بان النظر الى المتيه لا يمكن
ان لا يحا من نفسها وعن ذاتياتها فلا يكون موقوفها مجموع لا وعلى المعقل بان
الحاجة نسب الا الى تقرير المتيه لا الى مجموع لسيما وصدور لكن بالنظر اني مطلق
الربط الايجابي لا بالنظر الى خصوص الاحاسين فليس ثوبت خصوص الذاتيات
للاذات كانت بما هو خصوص هذا الثبوت مقتضا الى تقرير الذات ولا الى صدور
لكن انظر مطلق الربط الايجابي المتحقق في ضمن هذا الثبوت الى التقرير الصادر
اجا على فصاحته هذا الثبوت بما هو هذا الثبوت لصدور المتيه الفاقية وان
لا يثبت عليك ما في هذا الكلام من القطاعة والسخافة وهو مستمر على عادة السبعة
وسنة السحفة من اختراع الاقوال الشعرية المزخرفة والافاديل النفسانية الموهنة
جل سبعة في رفع الفاقية الى الباري القوم وروعا ونوع من الغنى عن هو
حلاق على العموم اما في الاستدلال فطاعة ما اذا اردوا ان ارادوا لحاظ الذات
غير منك عن لحاظ الذاتيات فهذا لا يوجب عدم الفاقية الى المعقضي مصدر
وان اردوا ان لحاظ الذات حاكم بان سلب الذاتيات والذات غير ممكن
خفي يكون الايجاب واجبا مستغنيا عن المعقضي فهو ممنوع فان لحاظ الذات
انما يحكم بثبوت الذاتيات بها بالبدنية واما ان هذا الثبوت واجب او ممكن
فلا يحكم ممكن فلا يحكم به البدنية بل حواظر ان النفي يحكم بالمكانة والفاقية الى
اجا على ويد اطلبي سر جدا لكن من لم يجعل الله له نورا افما له من نور واما في جعل

فلان القول بقاءة هذا الثبوت الى التفرع المقتصر الى الصدور بلوح عليه
انما البطلان والاهمال اما فرع كسماح العامة فضلا عن الخاصة بالطف به
الضرورة المشمورة والبدعية الغير المكذوبة ان مقتضى المقتصر مقتضى ثم ان
يحكم به النظر الدقيق والحديث الذي لا يعتمد عليه حقيقة ان قافة المصادق بعينه
الثبوت فصدور المصادق هو صدور المصادق فالاعراف بمجولية تفرع الى
اعراف بمجولية ثبوت الدلائل بلارضية فاذن قد بان لك ان لم ينف
في هذا الموضع الا الباطل ثم سلك هذا السبيل للباطل لباس اخفى والمصور
للكذب صورة الصدق واللمع لروية لم يجمع اجبا والمقدح في البصار العقاد
سبيل كراخرو قال فيما نقل عنه صدق سلب مفهوم ما عن شي من حيث
هو انما يجوز صدق حمله عليه ايجا بالي بفض او افضا لو كان صدق ذلك
السلب من جهة ان الموضوع بحيث لو لو خط نفس ذاته من حيث هو هو
لم يمتنع بالنظر الى ذاته عن المحمول لا اذا كان امكان صدق السلب من
جهة بطلان ذات الموضوع لانه ليس ذات ومن البين ان صحة سلب
المعروف عن نفسه او عين او يات عنه انما هي من الجهة الاخرى لا من جهة
امكان المفارقة بالنظر الى ذات الموضوع من حيث هي وهذا يخفى
جدا وليس من المتحقق المترعرع عن فضلا عن البالعين ان صدق السلب
باني وجهه كان يوجب امكان الثبوت على بالقر في الطبقات واذا كان
الثبوت ممكنا لا بد له من موجب يحمل هذا النحو من السلب فصدق السلب
باني نحو فرض كان محوجا للايجاب الى جعل اجبا على غايته ماني البالي

ان يجعل ج هو جعل الذات فانه هو المجل لهذا السلب او لا يثبت في ان
المركب انما يكون بطلانه الاجزاء او لا بطلانه مع نفي الاجزاء فلم يجز
الا ان يجعل العدم على الاجزاء لا على جاعل اخر ولا يمكن ان يقال ان جاعل
البطلان على المركب ليس بالسلافة عن نفي الاجزاء بل بطلان الاجزاء
فلا يحتاج الى جعل جاعل قائل بالاصدق ولا يلتفت الى ما قيل او يقال
قوله لم يقولوا بانها غير مبدعة قال في المحققين لم يثبت على بعض المحققين
اجعل السبب بالجعل الابداعي اخذ عن ذلك كما قال التائيد قد يكون
اخر اعيان على ما فاضته الاثر على القابل كالصور والاعراض على القابلة
لها وقد يكون ابداعا على ايجاد الابس من الليس وعند صاحب الخبر
هو جعل سبب مقدس عن ثواب الكثرة متعلق بالذات بالشيء فقط
هذا هو التائيد المحقق في الشيء والاول هو في الحقيقة متأخر في بعض اوصافه
اعني كونه شيئا اخر هو الموجود او غيره انتهى وفي كلام هذا المحقق إشارة الى
ان جعل الوصف الابداعي من قابل منفرد بحمله متصفا بالانصاف
انما يجعل الثبوت مصوعا دينا طار حيا فان يصير شيئا لا يعقل الا بان
بالشيء الاول في فرق قبل الانصاف بالذات في فعل هذا جعل الوصف
انما يتعلق بالموجودية اذا كان لها فرق قبل دون الانصاف بالموجودية
وهذا المقرر اما نفي في الذين فالجاعل يصير الثاني الذي موجودا
في الخارج او يكون نفي اخر كما براه اهل التحقيق وقدم من قبل لكن على
الاول لا بد ان يكون موجودا الذي يجوز لا بالجعل السبب وهو خلاف

ما نفي

ما نقرر عندنا من ان ما قالوا ان الجاعل يجعل الاشياء بفضل الموجودية فنقرر
من وجودها بما يكذب الوجود ان السليم ومع عنه الذين المستقيم وهذه الضرورة
بالخضاعة لغيره فان تلك اهمة هذا الكلام يدل على ان الضرورة ليست ضرورية
وانه بل ضرورة مشروطة بغير اهمة في الاصح استعنا وكون اهمة منه
عن جعل الجاعل مطلقا وانما يستدعي الاستعنا عن جعل متانف غير
جعل نقرر اهمة في هذا الصرح الحق الفصل ما كانوا الضيقون **قوله** ثم السلب
بما ليس مقابل الايجاب انه قد زعم البعض ان امر او منها السلب شيء عن نفسه
في مرتبة الذات مقابل الايجاب في امرته ولا شك في استحالة وج
بقرر الدليل كذا لو كان بنوت الذات نفسها او الذاتيات لها مجولا
فصح سلب الذات عن نفسها وسلب الذاتيات عنها في مرتبة الذات
وهذا محذور في المحض ربح ان الكلام منها في بنوت الذات لنفسها والذات
نيات لها بمعنى اتحادها معها لا بمعنى خربها او عينا فلو كان هذا البتوت
يجعل الجاعل لم يكن عند ارتفاعه هذا البتوت بل لخصه وهو سلب الخجاب
لا سلب الغيبة وح ما صح كلامه فلا بد من جعل على السلب معنى سلب
الاتحاد لا بمعنى سلب الغيبة والخرنية هذا لك تقول ان خرنية شيء شيء
انما يجعل اذا كان كذلك الشيء يقرر في محله ضرورة ان المعدوم المطلق
والاشياء المحض لا يصح عليه علم بنو لي اصلا واغترف المحض ربح في امره
السلب ان الوجود شرط اخرنية في اذا لم يكن للمنية لقرر بوجه من الوجود لا يصح
البتوت في امرته لا معناه مصداقه وهو الغيبة والخرنية في لا يطر امتناع السلب

في مرتبة عند عدم تفرع الموضوع في لادرجة للعدول فان منع علي بطلان الافتراض
لازم علي كل تقدير ولك ان تقول مقصود استدلال ان ثبوت الذات
والذاتيات في الخارج لو كان يجعل لصدق سلمية في مرتبة الذات فان
ارتفاع الذات عن الخارج لا يوجب ارتفاع الثبوت في مرتبة بل
يلقي ملاحظة اهمية الثبوت في مرتبة متماثل تاملا صادقا قال في الجاشية
لا يضحج الملازمة المذكورة في الدليل وذلك لانه لا يلزم علي تقدير ان يتعلق
اجعل بالانانية ان لا يكون الانسان من حيث هو ان الله
الا ان يقال كلما هو في مرتبة اهمية فهي في مرتبة متأخرة عنها من غير
عكس ولا شك ان مرتبة تعلق اجعل وعدمه متأخرة عن مرتبة اهمية
فاذا لم يكن الانانية عند عدم تعلق اجعل بها لم يكن في مرتبة الانانية
من حيث هي انتهى وجه الضعف ان القدر الضروري ان ما هو
في مرتبة الذات يلزم ثبوته للذات ايها تقررت فلا يلزم من ذلك
ثبوته عند عدم تفرع الذات وليس بها المحقة فارتفاع الثبوت لبطان
الذات لا يوجب سلب الثبوت في مرتبة الذات اي سلب الغيبة
والخبرية ونداءها رعدا والتحقيق انك قد عرفت ان مصداق الثبوت
في مرتبة ذاتية الثابت للثبوت له فالثبوت في مرتبة انما وجدت
تلك المرتبة فان وجدت في ملاحظة ثبت الذات فيها وان وجدت
في الخارج ثبت فيه فيلو كان هذا الثبوت مجعولا ليعان في ملاحظة مجعولا
يجعل مرتبة فيها في الخارج فاذا ارتفع اجعل ارتفع لثبوتها فصدق السلب

فاذا ارتفع

فإذا ارتفع عن الخارج ارتفع هذا البشوت عنه فيلزم في الخارج الحكم بعدم الذاتية
وإذا ارتفع الجعل لوجوده في ملاحظة ارتفع هذا البشوت عن ملاحظة
فتح لطلان اللازم غير ظاهر لان اللازم بارتفاع الجعل والجا على وجود
مرتبة ههنا في الخارج صدق سلب الذاتي عن مرتبة ههنا في الخارج وان
بقي نبوة في ملاحظة ونفس الامر ولا يلزم عدم نبوة في ملاحظة فاللازم
غير صحيح والمسجل غير لازم فالاول ان يورح على سبيل الترتيد على
المفصل ان المهيئات سواء كانت بسيطة او مركبة اه قال في الخارج
هذا التقرير موافق لما هو مشهور وما اورد المصريح في تحرير المسئلة
بلا كلفة واما تقرير الشئ قد كسره مع بعده عن عبارة امين ليس
ولا اثر في كتب القوم انتهى الشئ المحقق قد كسره حمل كلامه على الدعوى
بجرحه زعمانه بان الدليل المذكور لا يثبت الاجرانية فانه انما يثبت
كون الاتصاف او الوجود مجعولا وهو ههنا مخصوص به فلم يلزم مجعوليه
كلية بالزام مجعوليه بعض المهيئات واورد على الشئ المحقق قد كسره
سره او لا بعده عن عبارة المصريح وهذا ظاهر جدا فان حمل قوله على
المعضية بعيد واما ما يخالفه مشهور وذا هو الذي اشار اليه الشئ المحقق
قد كسره بقوله هذا المعضية تقرير الكتاب كما اورد المصريح في تحرير المسئلة
والمشهور بان احد المذهب اه ثم حمل المذهب الثاني على القول
بالجعل البسيط وان امكن في عبارة المصريح لكن لا يمكن حمل ما هو مشهور
عليه على ما نقل قد كسره لان الاستدلال المشار اليه لقوله اما البسيط

فلا يمكنه ان لا يقيد خصوص جعل البسيط فان الامكان انما يرجع الى مطلق
جعل الجاهل كواو كان البسيط او مركبا ولعله انما لم يلبث ان يتم المحقق قدس
في تقرير هذا المذهب الى جعل البسيط لان هذه المذاهب الثلاثة انما هي بعد
الاتفاق على جعل المولف في زعمه واما القول بان جعل البسيط خارج عن
نظره المذهب غير المذكور هنا وقد فصله في حاشيته شرح حكمة العين وبين المحل
الواقع بين الاثر الفين والمثاليين فتأمل **ف** وما ذكره من الاستدلال
هو الزامه قال في حاشيته هذا الزام مشهور من القائلين بان جعل البسيط على
القائلين بان جعل المولف وفيه عدم تصوير معنى جعل المولف فانه بمعنى جعل الشيء
شيئا واثره المنة المجلية اي الاضاف من حيث هو مرة لملاحظة الطرفين
وغير مستقل بالمفهوم منه وهذا الاول الى جعل البسيط وجعل الشيء انتهى اراد
بقوله واثره المنة المجلية ان اثره مفاد هذه المنة الذي يصح عنه احكامه
بهذا ذلك ان نقول في الزام القائلين بان جعل المولف ان جعل المولف يقضي
الى جعل البسيط بالاخرة وان المجول على هذا التقدير الاضاف المنة بالوجود
فاثر جعل صيرورة المنة موجودة ولا شك ان اثر جعل امر عنى فاثره الذي
هو مفاده ومصادقه امر عنى وليس الانفس تقرير المنة اذ ليس هناك شيء
يكون مصادق سواء اذ لو لم يكن المصادق نفس المنة المنقرضة بل مع حسيته
زايدة داخل في المصادق وكل حسيته زايدة يكون متأخرة عن وجوده
ولا اقل من ان يكون معها ومن المح ان يضيف الاشياء المحض نصفه ثبوته
اصلا فلا يصح وجوبها في المصادق فان مصادق وجودية نفس المنة المنقرضة

فكلون

تقولون هي محمولة فقد زعم يجعل السبب بالقول بالجعل الموقوف فسيم الالتزام
فانهم **قد** ونية لظروفا لعل ان يقول انه يعني ان المحمول عند القائلين
باجعل الموقوف المهيئة الجليلة بالاباء حكايته وانما مفادها هو ضرورة المهيئة موجودة
لا الاضافه بانها مهيئة مفردة ويكون اثره نفس لغير الاضافه فخرج
من اللبس الى الاليس في يلزم يجعل السبب وهذا ظاهر جدا فلانهم الالتزام
الا بالرجوع الى ما ذكر من الحق الصراح **قد** فلا بد ان التخرج في مجموعته هي
امكنه اه قد وقف المحسن رج على ظاهر الفاظ المورد فلو ادرك ان الكلام
في مهميات الموجودة في الخارج بان انفسها محمولة او اضافها بالوجود
والذي يلزم من الالتزام المذكور لو تم مجموعته مهيئة الاضافه الذي لا وجود
له في الخارج فلم ينم الالتزام نعم لو تم استحالة اخرى يبي ان لا يكون اثر
اجعل اثر اعتبار هذا الشكل اخر لو تم بل المذكور التزام ام لا فاعلم **قد**
هذا اذا كان الشخص اذا كان مركبا في الخارج عن المهيئة والشخص
يصح القول بان المحمول كون المهيئة شخصه فلم يلزم يجعل السبب واما اذا
كان الشخص عبارة عن المهيئة المتخارة فمحمولة هي بعينها فمحمولة المهيئة فالاعتراف
بمحمولة نفس الهوية اعتراف بمحمولة المهيئة جعل السبب وكذا اذا كان مركبا
عقليا لان جعل الكل هو بعينه جعل الاجزاء العقلية وهذا حال في الحقيقة
الشخص ان كان مركبا عقليا محمله هو بعينه جعل الاجزاء العقلية الاتحادا
جعل لا وجود اورا كان عبارة عن المهيئة النوعية فمحله جعلها بالضرورة
ثم حمل كلام المصريح على تركيب الشخص في الخارج وكون المحمول ضرورة

المتيقن شخصه بعد كل البعد مع ان المصريح غير قابل تبرك في شخص في الخارج وكلامه
 صريح في ان المجعول نفس الوجود انما هو اعرافا بالجعل البسيط فهذا ما
 عدل علي ان المصريح لم يجعل المذهب الثاني القول بالجعل البسيط بل
 الظاهر انه فعل بذاتها احرى هو ان المتيقن الكلية مجعولة فربا ان المجعول هو الوجود
 انما هو متعين بذاته علي ما هو راي الاشعرية لا المهييات اذ لا وجود لها
 علي رايهم اذ هو موجود عندهم هو الهويات البسيطة التي هي عين الوجودات
 الخاصة فتأمل **قوله** كان المراد منه ان يجعل لا يمكن اه نفى ان صاحب هذا
 المذهب قابل بالجعل الموفق ويدعي ان المتيقن البسيط لا يمكن ان يجعل
 يجعل نفيا اذ لا نسبة فلا امكان فلا مجعولة انما المجعولة لا نقا هذا
 لغير رايه عليها كالوجود ونحوه بخلاف المتيقن المتركبة لان في حد حقيقيا
 فيا م بعض الاجزاء ببعض فتساك بين الاجزاء نسبة فيعرض لها الامكان
 فيصح تحليل الجعل بين الاجزاء نفسها ويكون امر الجعل ضرورة بعض الاجزاء
 منصفة ببعض الاجزاء او امر او اه هذا البعد من التوجيه الاول فتأمل **قوله**
 اشارة الي ان هذه المحسنة تعليمية متعلقة بالحق لا اطلاقية نفى ان المحسنة
 المذكورة ليست اطلاقية والابحار يحصل ان القسم الاول بالحق نفس
 المتيقن لا يميز عن القسمين الباقيين فانها ايضا لو كان بنفس المتيقن لا للمنة
 منفية بقيد الوجود وغيره وفي هذا الكلام اشارة الى الامضاء امر خارج عن
 مصداق اللوازم قال المصداق نفس المتيقن المتفردة المتخويزة بما انها متفرقة
 بما مبادي الاحتمالات لانفس المتيقن من حيث هي حتى لا يقي فرق بينها وبين

الذاتيات في المصداق وما غريب ما سمعت من الكلام انخرخرف الموه انما هي عن
الافادات اللاحج عليه انواع البدييات ما في الاتفاق المبين حيث لغوة وقال
ثم منها لوازم ومصادق المحل فيها نفس المبنية المجموعية ومفهوم المحمول مع انقضاء
من المبنية للخلط لا المبنية المجموعية باعتبار المجموعية فضلا عن الوجود عند ان
استندنا لوازم المبنية الى نفس المبنية من جهة انقضاء الخلط من غير اعتبار بدخلية
مطلق الوجود كما بلغ اليه لشرح الفاعلة ونسبها فان ملاحظة المجموعية انما اوضح
البيان في صدق المحل لكونها من الطابع الالكانيه دلالات متفرقة له الا بالمجموعية
لا من حيث ان ذاته احدى جالسيه هذا المحل مخصوصه ولا استنداء مطلق
الربط الايجالي ما هو مطلق الربط الايجالي ذلك الام من حيث والحضوضه
الا باعرض على قياس ما يعرفه ثم قال بعدئذ من الكلام وان قلنا بدخلية
مطلق الوجود فيكون مصداق المحل مبنية الموضوع المتقرر بالجعل ومفهوم
المحمول وانقضاء المبنية باعتبار الوجود المظم للخلط وان حضوض احدى
الوجود بن محال دخل له اشبه وانت ومن يصلح للنما المبنية لعل ان المصداق
ما يصدر في عند الحكاينه ونسب اليه بالمطابقه وعدمها ولا ريب الا ريبا
في ان ما يعرفه المرامون من الخاصه والمقامه والمعتبر عن الكاينه
في قولنا الارغيه روح عن الصافها بازوجهيه ولا شك ان المنصف نفس
الارغيه لا الارغيه المفيدة بالانقضاء او نفس من لا يرى انقضاء المبنية
بحكي هذه المحل ولو كان الانقضاء مغيرا في المصداق لا صح منه الحكاينه علي
هذا النمط او لا تعلم ان المعروف بالذات من دون واسطه في العود

نفس منه الارثية فمبنيها من حيث انها معروضة للزوجة ومصححة لانها عها بحكي
 عنها بهذا العقد فلا لمن من الغافلين الذين يحبون ان يحمدوا ويؤمنون ان بعدوا
 من الفلاسفة بالتم كجملوا ثم في لوازم المتهمة لثمة بذات الاول انها غير
 مجعولة لا تجعل الذات ولا تجعل متالف من الملزوم وغيره رغما منهم بان
 اللوازم والذاتيات واجبة البتوت والمقتضيات اجعل ما يكون في حد حريم
 الامكان وانت باعرفت في جعل ثبوت الذاتيات قد خرجت من العهدة
 في البطلان هذا الراي والبطل في اشتهور بالضرورة حادثة بان ما هو خارج عن
 المتهمة والحقيقة مقتضى في ثبوتها الي جعل اجاعل وبناء على هذا الراي قال
 من قال يجوز ان يكون الوجود زاندا على ذات الحق جل وعلا ولا يكون
 في انصافه من خارجا الي جعل اجاعل بما انه من لوازم المتهمة الاول تعالى الله
 الثاني انها مجعولة واجاعل المقضي بنفس الملزوم انصافا تاما بحيث لا يصح
 الا لفكاك ثم جمهور المتهمة من هذا المذهب قالوا المتهمة الملزوم مقضية بشرط
 الموجودية من شرط الانصاف كما في سائر العلل وذات المقضي ان المقضي
 نفس المتهمة المتفردة حال الوجود والوجود من مقارنات المقضي ولعل مني
 اختلاف اختلاف في اجعل فمن ذاهب الي ان المتهمة محمولة دائر اجعل نفس
 تفرد المتهمة المتفردة جعلها مقضية للوازم لانها صارت واقعة فلا يطر في
 الانصاف باللوازم اني مراد من ذاهب الي ان المجعول بالذات انصافا
 بالوجود ذاهب الي ان المقضي المتهمة بشرط الوجود لانها صارت بهذا
 فلا يقضي دونه لكن بناء اختلاف على هذا الوجه نجد انه لا يوافق

المتعين هذا الرأي الى السجح لانه قابل بالجعل الموقف والمحضي رج السند على الشرط الوجود
في الاضضاء على تقدير كون اللزوم متضمنا لثلاثة وجود الاول انه لو لم يشترط الوجود
في الاضضاء المقضي لزم استناد الوجود الذي هو اللازم الى ما ليس بموجود
معتبر فيه شرطا او مشرطا او مضمنا نقول به الثاني ان المنتهية نفسها قابلة لثلاثة فلو كانت
مقتضية من دون امر زائد لزم ان يكون شي واحد قابلا وفاعلا وموجعا واليه الشار
ولو كان شي واحد قابلا وفاعلا من منتهية واحدة وقية ان المستحيل كون شي واحد مستغدا
فاعلا لا موصوفا وفاعلا واللازم منها هو الثاني لا الاول فانه مستحيل غير لازم وما
هو لازم غير مستحيل الثالث انه لو لم يشترط الاضضاء بالوجود لزم صدور الآثار
من دون اعتبار الوجود واليه الشار بقوله صدور الآثار من المنتهية اه وتلك
نقول ان الحضم لا يبرعمه سبحانه لانه يدعي ان الاضضاء من المنتهية والوجود من
المفارقات لكن الحق غير خاف لان الوجود مبداء الآثار فلو كان صدور الآثار
من الذات نفسها في الوجود ففقد صار المقضي الوجود والضرر هو خلاف نفسهم
ثم فرق بين الوجود المطلق ومطلق الوجود فرغم ان الشرط هو الثاني لا دور
الاول لان الاول منهم فلا يستند اليه المعين وفيه ان اللازم الضر منه فلا
اللازمهم قال في الحاشية مطلق الوجود الضرر منهم الا ان ابها ليس في نفسه
كما ان ابها الوجود المطلق في نفسه وهذا قال والحق اه والحق ان العللة الغاية
يجب ان يكون مستحصه كما انها يجب ان تكون موجودة وقوله والحق اه الشار
الى ابطال كون المنتهية مقتضيه سواء كان الاضضاء الشرط الوجود او بلا الشرط
وحاصله ان العللة الفاعلة سواء كانت للواحد بالشخص او للواحد بالعموم

بحسب ان يكون شخصه بدیهة فان العقل متعین ان يكون للمیثم انضواء وان كانا
نزعهمون جواز انضواء المیثم فندبر المذهب الثالث والیه ذهب المحقق
رجح كما قال والمحقق ان يجعل ولا یجاداه ان اللوازم محولة بحمل الملزوم علی سبیل
الاستنباع وهو مختار المتأدین المحققین وقد اشار الی برهان هذا المذهب
هو ان الایجاد من خواص الباری حل محله فیلو ان هو ایضا علی لکن هذا جعل من نفسه
جعل الملزوم لا جعل متالف والایزم صحة التخلّف بالنظر الی تفرع الملزوم
ووجوده قال فی الحاشیة سواء كان البیضاء متعلّقا بالامتیة ومن حیث هی
او مکررا متعلّقا بها من حیث الوجود علی اختلاف القولین فعلى الاول
مصنف المتیة للوازم بها بعد التفرع فانها تقررت اولاً ثم تصیر موجودة یا حد
الوجود من ثم مصنف باللوازم وعلی الثاني مصنف بها بعد مرتبة الوجود
وفی قوله فانها تقررت اولاً ثم تصیر موجودة الشارة الی ان استنباع
صدور المتیة اللوازم بواسطة استنباع الوجودیة فانهم **والسریة**
الامتیة بحسب تقریر ما به وحقیقه ان تقریر المتیة بحمل له نحو ان تقریر حیث
تكون مخلوطة باللوازم وتقریر حیث تكون منفك عنها والتقریر التام فی حمل
بالذات سخیل بالذات انما امکن بقریر حیث تكون مخلوطة باللوازم فالجاء علی
انما یوجب المكن من التفرع فوجب التفریر حیث تكون متضمنة باللوازم فحمل الملزوم
هو بعینه حمل اللوازم ولا یحوز ان تقریر المتیة اولاً مطلقه عن اللوازم ثم
مصنف بها باعضائها او باعضائها به فان التفریر علی هذا الوجه سخیل بالذات
فانهم **فانهم** ولکن اللوازم خصوص الوجود من لکن الی ان لوازم خصوص احد الوجودیة

ايضا مجعولة بحمل الذات لان نفي المهنية في نحو من الوجود يكون اللوازم لازمة
بالنظر اليه لا يمكن الا منصفة بها فيجعل المهنية تنصفه بها وبذا اثبتنا في اللوازم
التي لا تنفك عنها المهنية ولا تصور مرتبة من وجودها منفكة عنها وكون لوازم
الوجود كذلك محل تأمل **قوله** والا لا انصف بها المهنية اه حاصلة لو لم يكن
اللوازم امور اعتبارية بل موجودات عينية كان الانصاف بان
يوجد او لا وذلك اللوازم في المهنية وينضم اليها فلا تنصف بها المهنية في
الذين واللازم ان يقوم بالمهنية الموجودة في الذين المعدومته عن احوال
موجود عينية فيلزم انصاف المعدوم في احوال الموجود فيه فان قلت كون
الموجود في احوال كلفي فيه موجودته فمجرد ان يكون اللازم في احوال و
يقوم بها فيه وينضم الي الموجود في احوال ويكون افراده الاجر معدومته
في احوال فمشرى عن الموصوف وصف بها المهنية الموجودة في الوجود
فلا يلزم الاستحالة قلت سمي ان الصفة او كانت امرا عينا لا بد في
الانصاف بها من قيامها وانضمامها الي الموصوف فلا يجوز انقل ان
ينصف بالسواد المعدوم شي فلو كانت اللوازم امور عينية وجب
في الانصاف بها انضمام افرادها الي الموصوف فلو انصف بها المهنية
في الذين لزم قيام افرادها العينية بالمهنية الموجودة في الذين ولزم الاستحالة
قطعا وبعد فيه كلام لان عدم كون اللوازم اعتبارية انما يوجب كونها امور
انضمامية وكون الانصاف انضمام مباديها على وجه الانضمام ولا يلزم منه
ان يكون هذه الامور الانضمامية موجودة في احوال الا برى ان الصورة

صفة متضمنة بانفسها مع كونها موجودة ذهنية فيجوز ان يكون اللازم صفة انفسية
ويكون الاتصاف بها في الخارج بقيام افرادها خارجته وفي الذين بقيام افرادها
الذهنية فلم يلزم قيام فرد خارجي بالموجودة في الذين المعلوم في الذين وغاية
ما يمكن ان يقال الامر المنظم انما يكون موجودا في الذين اذا لم يترتب الاثار عليه
فلا يمكن ان يصنف الشيء بامر منظم ذهني بحيث لا يترتب عليه صدق المشتق
فلو انصف الموجود الذهني بغير منظم اليه بحيث يترتب عليه صدق المشتق
يلزم الاتصاف الموجود بامر يترتب الاثار الخارجية عليه فيلزم اتصاف الموجود
الذهني المعلوم في الخارج بصفة مترتبة الاثار الخارجية موجودة في الخارج
واما قيام الصورة الذهنية بانفسها فليس بحيث يترتب عليه صدق مشتق الا
الصورة الذهنية علم ولقيامها بالذين بترتيب عليه صدق العالم لانا نقول
لهذا ذهب المحققين الى ان الصورة من حيث القيام والاشياء والعوارض
الذهنية موجودة خارجي انما الموجود في الذين الشيء من حيث هي مع قطع
النظر عن الاشياء وليس هو علما ولا يترتب صدق مشتق عليه وقد عرفت
مع ماله وما عليه ولا يمكن بهذا القول بان الفرد المنظم الى الصورة العلمية
من حيث القيام بها موجود في الخارج ومن حيث هي موجود في الذين
لان لوازم المتيقن بخصائص المتيقن بها سواء اذ كانت موجودة ذهنية او
خارجية فلا بد من ان ينصف المتيقن من حيث هي اما خذوة مع قطع النظر
عن العوارض الذهنية باللوازم فوجب انضمام اللوازم اليها بحيث يترتب عليه
صدق مشتق فيكون موجودا خارجيا والموصوف موجود ذهني فلزم الاتصاف

واذ قد بلغ الكلام الى هذا النقطة فليكن ان المعقولات الثمانية امور اعتبارية
ايضا وان الامر الذي لا يصف بصفته الثمانية وفي بعد وغرضه اما
اولا فلا شك قد عرفت ان الامر المتعارض ينصف به الشيء ويكون ^{نصف} الا
موجب الحمل المشتق من هذا القيام بحذر وجوده خارجي فلو انصف
اهمية باللوازم ولو انضافا اثر اعتباري ليقوم بها في الدين فيما يحد
وجوده والوجود الخارجي في ترتيب الاثار فيما يترتب قيامه بوجوده وحذر الوجود
الخارجي في ترتيب الاثار بالموجود الذي المعدوم في الخارج وهو
في قوة استحالة موجوده عن وجوده وفي اماناتنا فذلك الحامل المشتق
مطلقا ليس امرا خارجيا اما الاثر الخارجي الجواب حمل المشتق في الخارج
بان معقد قضية خارجيه واتصاف اهمية الذميه باللوازم اتصاف واقعي
وفي وليس تجارحي اذ اللوازم ما يصف به الشيء في نفس الامر بالاوصاف
الذميه والخارجي ولذا يعقد باللوازم قضية حقيقيه فلو كان الاتصاف
باللوازم اتصافا انضماميا وتبرير عليه صدق المشتق لترتب على المضم
في الخارج صدق المشتق فيه وعلى المضم في الدين صدق المشتق في الدين
صدقا واقعا فلما يلزم اتصاف الموجود الذميه بالصفة الغنيه فتأمل
فيه وانني ان احكم بالوجود الخارجي انما هو بقيام الاوصاف الانضماميه فلو جرد
قيام الاوصاف الانضماميه بالموجود الذميه لاسهم حذار احكم بالوجود
الخارجي كما ينبغي به الوجود ان الصحيح فلا يصح انضمام صفة بالموجود الذميه
فانهم ^{قوله} وتماخرت عن الوجود الخارجي اه حاصلا لو كانت اللوازم امور

امضته لا تصف المية بهاني الخارجي الصافا انصافا فوجب ماخره عن الوجود
 الخارجي للموصوف واللوازم لا ياتر عن خصوص الوجود الخارجي للموصوف
 بل انما ياتر عن مطلق الوجود وفيه ان القدر القوي عدم الشرا
 خصوص الوجود الانصاف لطابع اللوازم لا عدم الاستراط خصوص الوجود
 الانصاف بفرونيه واللازم سياتر اخر خصوص الانصاف بالفرد الخارجي
 عن خصوص الوجود الخارجي وخصوص الانصاف بالفرد الذي عن خصوص
 الوجود الذي والانصاف بالمطلق عن مطلق الوجود **قائل قوله**
 وفيه سائحة والمقصود انه قال في الحاشية وجه السائحة ظاهر سواء اراد
 بالهويات الخارجية الوجودات الخارجية او الاشخاص الخارجية فان
 المحوف هو المية والوجود والشخص معبران في جانب الفاعل لا في جانب
 القابل انتهى هذا ينبغي على ان القسم بعوارض المية لا بعوارض الاشخاص
 والا لا يتم في جعل الاشخاص معروضة سائحة وقوله الشخص معبر في
 لا يخلو عن كذا وان هذا القسم لا بحث فيه ان يكون معلولة للملزم
 لو كانت معلولة ايضا فان الشخص بقى فيه كما في القسم الاول بل المقصود
 المية في اي شخص كان والا لا يخص شخص معين ولم يكن مستغنيا بين الاشخاص
 قائل في الاول فالوجود ونحوه انه يابا على ما هو المشهور بين جماعة منهم
 المشائخ والمحققين الدواني رحمهما الله تعالى والتحقيق فيه ما عرفت **قوله**
 اشارة الى لطبق دليلهم آه فعلى هذا المراد من قوله لو كانت المية محولة
 فعند ارتقائه يلزم سلب الشئ عن نفسه لو كانت المحولة ملزمة المية

فعند تصور ما غير محولة بلزم تصور المهية لاهية ولا يخفى بعدة **قوله** ونحن ان كلامنا
من العوارض الدينية اذ الكلام فيه كالكلام في الوجود وقد تقدم فنذكر
قوله قد عرفت ان اجعل على قسمين اذ لم يلفظ اسم المحقق مع مضاف
الي المجعل البسيط وصور انما ذهب باعتبار المجعل المركب جعل المنازع
لفظية ولعل وجهه انه وجد اصحاب هذه المذهب المنقولة قالين
باجعل الموقوف ان المذهب الثاني ان المنقول مضاف غير مذهب الاشراقيين
وقد بين المجعل البسيط والمركب بين النزاع الواقع بين الاشراقيين
وامثاليين في حواشي على شرح حكيم العيني فالاشراقيون ذهبوا
آه قال في الحاشية تحرير محل النزاع ان الاثر بالذات على تقدير المجعل
البسيط هو نفس الشيء من حيث هو والوجود والاتصاف اثر بالصفة
وعلى تقدير المجعل المركب هو اتصاف المهية بالوجود من حيث هو غير
منفصل بالمفهومية اي مفاد الهية التركيبية ونفس الشيء والوجود الاتصاف
لا بهذا الاعتبار في ضمن الاثر بالذات **قوله** الفاعل كجعل نفس المهية
الوجود اذا كان نفس المهية محجوباً لمناجولية الوجود وان كانت غيره بان
نفس الواجب امر الاثر انما المجعول المهية دون الوجود وجعل البسيط
قد بينا بقا ان الحق هو الاول والصدور الشيرازي قد ذهب الي ان
الموجود بالذات هو الوجود والمهية موجود والمهية موجودة بالعرض وان
الوجود رايد على المهية كما قد نقلت في موضعين فيما تقدم فقال بناء عليه
ان المجعول بالذات الوجود دون المهية والمستدل على البطلان محجوب

اهمية لوجوده منها ان المهمية لو كانت مجعولة لكان اجاعل مقوما للحقيقة لكونه
ما عليها تقدم الذاتي على ذي الذاتي اعني التقدم بالمهمية فيكون داخل في ذاتها ولا
يمكن تصور المجعول من دون تصور اجاعل وانت لا تذهب عليك ان
هذا منقوض بالوجود نفسه فان الوجود محمول عنده جعل البسيط فلو كان محمولا
لكان اجاعل مقدما على الوجود الذي هو نفس حقيقة فيكون مقوما لحقيقة
الوجود ومقدما عليه تقدم الذاتي على ذي الذاتي ولما يمكن تصور الوجود
المجعول من دون تصور اجاعل وحل انه فرق بين التقويمين فتقوم
اجاعل معلولة لتقوم امر خارج اثره خروج المعلول الذي هو الحقيقة والمهمية
من اللبس الخت الى الاليس وتقوم اجزاء انما يرتكبت يدخل
في التقويم ويجمع مع جزء اخر فيجعل باجماعها حقيقة المركب فيستحيل هو الذاتي
واللازم هو الاول فاللازم غير مستحيل والمستحيل غير لازم فانهم نعم عين البطلان
هذا الراي ما بان اهمية انما جنية من اللبس الى الاليس بهذا الخروج
انها مناسية ومانية مصداق لهذه الانية اما نفس اهمية المتقررة او
بعض امر بصيرته مصداق لهذه الكونية والاليس لاثبات فعلي الاول
الوجود نفس كمنية فالمجعول هو الوجود جعل البسيط لا اهمية الزائدة عليها
الوجود وعلى الثاني فانه جعل الاضاف بهذا الامر فلم يكن اجاعل مخرجا لايها
من اللبس بل هو كمن فاما يكون تقويمه مثل تقويم الذاتيات فبلازم حلف المذكور
متايل ولا يمكن بوجبه كلام المستدل بهذا النمط كما يظهر من ملاحظته منتهية
وتصح كلامه ومنها ان اهمية انكبة شخصها ليس نفس ذاتها واللام يعبر عن

الكلية بانتم خصها انما يكون بامر زائد وعند القوم بالمستحص لم يوجد وعندنا
انتم خص نفس الوجود المحض سواء كان امرا حقيقيا خارجيا او انتمرا عينا فاما
مخصص لم يوجد ولم يصدر عن اجاعل فاذن المجعول بالذات واولا ليس
نفس اهمية الكلية بل هي مع حبيته الوجود او لغيره او ما شئت فقل ان
اهمية مجعولة وانت لا تدري عليك انه منقوض بالوجود لان الوجود عنده
مجعول جعله الباطل فنقول الوجود غير مخصص بذاته والا لما كان مشتركا
وقد اعترف هذا القائل بالاشتراك فاذن لا بد من مخصص زائد للمجعول
الوجود مع هذا المخصص فاجعل جعل موف فاذن قلت الوجود عند مخصص
منه وما به الاشتراك عين ما به الاشتراك كما قد صرح به قلت فليكن
المهية الغير كذلك فلا نسلم انه لو كان التخصيص نفس اهمية لم يصح عرض الكلية
وذلك ان نقرأ الكلام من الراس انه قد اشترى بين القوم انه بالمحصر
موجود المكين متعنا فان المهية بنفسها متعنية فيكون بنفسها موجودة
فالوجود نفس اهمية والهوية فاذن مجعولية اهمية مجعولية الوجود فالوجود
فالوجود هو المجعول جعله الباطل وان كان متعنا سعين زائد في موجود
وجود زائد فالجمل اهمية من حيث انصافها بالوجود فاجعل جعل موف
فلا يصح مجعولية اهمية مع زيادة الوجود فتأمل ومما انه لو كانت اهمية
مجعولية لكانت مهية المجعول لازمة لمهية اجاعل لان العلول لازم
للعلة فيكون اهميات الامكانية من لوازم مهية جاعلية فيكون اعيانها
لان لوازم اهمية المورد اعتبارية وانت عليك ان لوازم اهمية التي

حكم باعتباريتها ما يكون اهمية منصفة بها في اي نحو كان من الوجود فرضت
في الدين او في الخارج لا يكون لفرقة تابع لفرقة اهمية واما ظاهر **دور** واما
ان الوجود امر اعتباري اه قال الشيخ المقتول قاعدة لما كان الوجود امرا عقليا
فالشي من علمه هو به انتهى وقد عرفت فيما سبق معنى كونه اعتبارا عقليا من كونه
منزعا عن نفس اهمية والهوية بان يكون مصداقا له من دون قيام امر يكون
مصداقا له وقد وقع هذا من قبل بمرور الاجموم حوله الشبهة ودلائل الشيخ
المقتول لو تمت لذت على هذا فالحاصل ان الوجود الذي حل في قولنا
اهمية موجودة اعتبارا عقليا بغيره العقل عن نفس المتيه والهوية ليس مصداقه
امر زائد يقوم بها انضماميا او انمزا عابدا ان يكون انما يجعل نفس المتيه
والهوية لان انما يجعل وما هو المحمول بحسب يكون امرا اعتباريا وليس مفاد هذه
الفصية الا لفرقة المتيه والهوية فهي مجعولة بالذات فقبل حل انما جعل كانت
اهمية والهوية لبا انهما فصارت بالاجل البانفصاح بالية ان يحكي عبا
بانهما موجودة ومن تدبر كلام الشيخ المقتول بحجده لطلب الاعتيار العقلي
على امر يكون منزعا عن نفس الشيء من دون قيام امر يكون مصداقا له بخلافه
وعلى هذا لا يتوجه ايراد المخبر رج الذي اوردته بالسبب لصاحب الاقوال
فانهم **قوله** واما الثاني ان الوجود هو المعنى المصدري ومصادق حمله اه قال
الصدر الشيرازي لا نسلم ان مصداق حل الوجود على اهميات انما
هو انفسها وان كان بعد صدورها عن اجا على فهي يكون في موجودها
منسقية عن اجا على كيف ولو كان الامر كذلك لزم الا انفسا من مادة الانفس

الى الوجوب الذاتي فان مناط وجوب الواجب عندهم كون حقيقته الواجب
مع حقيقته هي مصداق الوجودية ومناط الامكان الذاتي هو ان لا يكون لنفس
ذاته كذلك فالممكن بعد صدوره عن اجماع على مع قطع النظر عن اى اعتبار
اخر سوى نفسه لو كان موجودا لكان الوجود ذاتا له ولا يجدى التفريق بين حل
الذاتي وحل الوجود بان الذاتي يصدق على الشيء بلا ملاحظة حقيقته نفسية او
تعليلية وحل الوجود يحتاج الى حقيقته صدورا عنه عن اجماع على لان هذه الحقيقه
وإظهارها ان يكون مأخوذه مع امكنه في كونها مصداقا للوجودية اولاد على
الذاتي عاد المحذور لان الحقيقه التعليلية يكون اجماعا حقيقته فاعلم سبق المصداق
الانفسي على الاول فالصادر من اجماع على ليس الا بالجمع على
المهميه مع تلك الحقيقه فليكن الوجود ملكا حقيقته فالان للفاعل اذن
المهميه المصنعه بالوجود انني انت لا يذهب عليك ان ما ذكر من عنيه
مصداق حل الوجود فهو حق وقد بينا سابقا بان شاف واما الزام
الوجوب فليس شي بان عنيه مصداق الوجودية لا يوجب ان يكون
ذو المصداق متغرا انفت بل يجوز عليه البطلان فلا يوجب ذلك مناط الوجود
على عنيه مصداق الوجود وان زعم به كثير من المتأخرين من اتباع المشايخ
فغير موقوف به ولا حجه في زعمهم والحق احق بالاتباع ثم العجب من هذا القائل
انه مع امراره على ان الوجود بالذات هو الوجود والامنيات انما هي شعرة
عن الوجود كيف حكم بان مدار الوجوب على العنيه فان الوجود مصداق
للموجودية من دون اعتبار امر زائد قطعاً فليزم ان يكون واجبا مع انه

بمحول جلاله بطاوان جعل مناط الواجبة عندية الوجود مع القيام بنفسه فاما
 لوجود عنده قائم بنفسه لا يقال الوجود ليس مكمنا بمعنى ثبوت الوجود
 والعدم اليه كيف والوجود لا يثبت اذ يثبت اليه دلالة لثبته لثبته بل هو ممكن بمعنى
 انه متقرر بتفويض الغير وتقريره لا بالقول الا جئنا الى تفويض الغير وتقريره بوجوب
 ان يكون في حد ذاته غير ضروري التقرر والافتقار لانه ان كان ضروري التقرر
 لتقرير الغير اياه بمحصل مما سئل وان كان ضروري التقرر فالتقرير بتقرير الغير
 محال لان لما اريد احكامه عنه يحكي لنفسه موجود وضوعها المهمية ومحوها الوجود لان
 احكامي عن التقرر والافتقار بغيره الفضيلة فقد اثم انصاف الوجود بالامكان
 بمعنى ثبوت التقرر والبطلان بالنظر الى الذات فكذلك الحال المهمية عندية
 الوجود على انه لو سلم ان الامكان في الوجود هو واجبة الى تفويض الغير ولم يلزم
 منه الوجوب الامكان بهذا المعنى فكذلك الحال المهمية عندية كونه نفس الوجود
 ومصداق الموجودية فافهم ثم قال هذا القابل والعجب من المحقق الذي
 رجع الى مع صراحه وتشدده على ان المهميات انفسها محجوزة قال حقيقته
 الواجب عندهم هو الوجود المحجب القائم بذاته المتقرب عن جميع الضعف
 والاعتبارات فهو انون موجود بذاته عالم بذاته قادر بذاته اعني ان
 المحل في جميع صفاته هو بنية البسطة التي لا تكثر فيها اصلا ومعنى كون غيره موجودا
 انه معروض لحضه الوجود بسبب غيره بمعنى ان الفاعل كحيلة بحيث لا حطة
 الفعل متبرع منه الوجود فهو بسبب الفاعل بغيره اي احسنه لا بذاته
 بخلاف الاول وقد اصاب ساحة في هذا العجب ومن البين انه اذا كان

الموجودية لقيام حصته الوجود فالمجول بذال القيام مع انه صرح ان الفاعل
محله هذه المحسنة وبذا جعل موقف ان يقال ان هذا ليس بذي منصب بل تقرير
لكلامه الثالث بين قتال فيه ثم قال واما حاصل ان الموجودية اما بانضمام شئ
اليه هو الوجود كما نقل عن امثالين واما باقادة الفاعل نفس المحسنة كما عن
الاشرافين واما يجعلها مرتبة ومنسبة الى افعال كما هو ذوق طائفة
من المتقدمين الاول باطل عند هؤلاء والثاني باطل بما ذكرنا فبقى لقائ
لهم الثالث فيكون المجول كون المحسنة مرتبة ومنسبة مرتبة فقد ازم جعل
الموقف انتهى وانت لا ينبغي طلبك ان الذي ذكر في الطال الشق
الثاني فقد عرفت حاله والذي بقي لهم من ان اثر المجول كون المحسنة مرتبة
ففيه ان الارتباط ليس الا للسعة والمجولية هذه السعة في اي شئ في تقرير
المحسنة نفسها فالمحسنة اول مجولية ويجعل جعل بسيط وهذه السعة والارتباط
لا يحتاج الى جعل سائر وان كان في الصافي بامر ايد فقد الى
الشق الاول وان كان السعة امر اخر مغاير للمجولية هذه السعة
مصدق للموجودية ام لا على الاول فقد صار الوجود هذه السعة المضممة
اليها قال الى الشق الاول وان لم يكن مصداق للموجودية فلا يحصل من
مجمولتيه الموجودية فلم يكن جعله موافقا للموجودية بهف وقد وقع نوع من
الاطباء للافق احد في الارتباب **في** انت خير بان مصداق جعل
الوجود اه قال في المحسنة واما حاصل ان مصداق حمل الوجود هو المحسنة
من حيث انها مستندة الى افعال لو اكانت مستندة من حيث هي

او مستند من حيث فعلي تقدير استغناء بهما من حيث واجبا جها من حيث
 الوجود لا يلزم صدق حل الوجود في مرتبة الذات وان سلم ان المصداق خصوص
 استناد من حيث يفعلي تقدير جعل الموصف مستندة اليها على وان لم
 يكن مستندة باستناد متناف و مخباقة اليه وليست مستغنية عنه بل
 النظر الصحيح بحكم ان المصداق هو خصوص الاستناد من حيث الوجود لا الاستناد
 من حيث الذات ولا الاعم انتهى تحقيق ما مراده الاول ان المحسنة حسنة
 تعليلية خارجة عن المصداق كما نقل عن قسطل الذي هو صاحب الاقوال
 فيجوز ان يكون هذه المحسنة حسنة الاستناد في الوجودية فلا يلزم من عدم
 مجعولية المحسنة بالذات ان يكون الوجودية بالذات ويرفع الجعل
 راسا نعم لو قرر الدليل بان مصداق الوجود لما كان محسنة نفسها بل حسنة
 الاستناد ومصداق الوجودية نفسها فهو المجعول كما تقدم في تقرير الدليل
 الاول لكان له وجه او قرر بان هذه المحسنة داخلية في مصداق الوجودية
 فيكون مقدمة على الوجودية فيكون الاستناد والاستناد نفس المحسنة
 ولو لم يكن الاستناد استناد نفس المحسنة ارفع الاستناد راسا لم يكدر
 اعترض المحسنة بوجه لكن الكلام في كون المحسنة داخلية في المصداق فتدبر
 واما اعترافه الثاني فانظروا انه غير متوجه فان استناد المحسنة في نفسها
 استناد بالعرض فلا يبقى في كونه مصداقا للوجودية التي هي بالذات فافهم
 ومن من انكر من قوله ومن الذين ان ذلك اه تلك نقول بالحق
 بالجعل البسيط ليعني ان يكون المحسنة المجعولة سابقا على الوجودية في مرتبة

حل الذات مجعولي كذلك تعلم ان لاف ذاتية فان مجعولية مصداق حمل الذات
والدائيات عين التنازع فيه وليس الكلام الافيء وانما المصحح مجعولية حمل الذات
والدائيات يجعل متناف بعد تفرز الذات وهو غير لازم وقد مر ما يتعلق
بهذا المقام ما لو تأملت فيه لم تجد الحق متي وزاعته فتذكر قوله **قوله** وانما بان
علته الاجتناب الامكان اه ذلك ان بحيث قد ورث بان الوجود
الذات ومصداق حمله نفس تفرز الذات لا معنى يقوم بالذات على وجه **الاضام**
او على وجه الانسراج فالامكان الذي هو كنفية نسبة الوجود انما هو حكائية عن
سأوى التفرز والافتراض في جذواته فاحوج الامكان الى ايجادها او
اليه في ان تفرز ذات او بطلانها فالحاجة في مرتبة الذات الامكان الذي
في مرتبة الذات يعني ان مصداق الحاجة والامكان امر واحد هو الذات
انما سأل بالنظر الباطن في التفرز والافتراض فافهم **قوله** ولا يخفى ان الامكان
عليه الاجتناب اه لا يثبت عليك حاصل الاستدلال ان من الضرورة بان
ان المجعول بالذات ما هو ممكن بالذات واهمية نفسه غير ممكنة ان الامكان
لنفسه النسبية والاشية هناك لا تعقل النسبة الابن سنين فاهمية
نسب مجعولة في الاستدلال بهذا الجواب الا ان نقول مقصود ان الامكان
الذي هو كنفية نسبة الوجود انما هو علة الاجتناب اهمية في الانضمام بالوجود
عند من يقول بالحاجة في الانضمام ونحن لا نقول باجتناب الممكن في
الانضمام فليس عندنا علة الاجتناب بل هو علة الاجتناب اهمية في تفرز
رجع الامكان الى سأوى التفرز والافتراض عندنا كما قد عرفت مع ان علة

الاجتناع هو الامكان بمعنى المصادق انه يحدث ان مصادق الامكان نفس ذات
 الممكن فلو كان علته حاجة نفسها لزم ان لا يتحقق ما حقه حال الظل انما لان انقضاء العلة
 بوجوب العلول ولعل مقصود ان علة الحاجة تدل على التفرع والافتقار وهو امر
 بالمصادق فتأمل فيه فان هذا التداعي انما يكون مصادقا لامكان الذي هو
 ليقين منه الوجود وجبها لو كان الوجود مصادقا له التفرع وهو قول بعينه الوجود
 علا خلاف من عموم المحسوس فانهم **د** وعلى الثاني يلزم تاخر اهمية حيث
 هي اه هذا اذا كان جعل نفس اهمية متأخرا عن جعل الوجود كما هو الظاهر
 من اجعل بالعرض واما اذا كان معه فيلزم المعنى بين الحسنين وهو يستلزم المعنى
 بين العارض والمعرض والفرقة تشهد بخلافه ايضا لذاتي الحاجة لعلك
 فعلك فقول اهمية كما انها مجوزة بالعرض كذلك الوجود مجول بالعرض فغاية
 ما لزم تاخر اهمية والوجود عن الانصاف فلا يلزم تاخر معرض عن العارض
 لعلك لا شك يلزم تاخر معرض عن الانصاف بالعارض واستحالة
 في قوة تاخر العارض عن المعرض لكن يحدث ان المحسوس يجوز تاخر الانصاف
 الا انراعي ولذا تاخر معرض عن الحقيقة الا انراعي ثم قد اعترض بان تقدم معرض
 على العارض انما هو تقدم المعرض انما هو تقدم باعتبار الذات والتداعي يلزم
 بها تقدم العارض على المعرض في الواقعة والاستحالة في كون شي
 باعتبار متقدم متأخرا باعتبار ذلك ان تقول بها ان مجوزة الانصاف
 انما لتقبل اذا كان مصادق الوجود وصف الضمانية لانه ان كان نفس المتيه
 فجعل الانصاف هو جعل التفرع للمتيه وان كان واجبا مرتبطا بها بالوجود

باعتبار الارتباط فالمرتبط المهني في المجهول وان كان انتر اغية فالمشاكل
نفس الذات في المجهول والماضيه انضماميه فالمعنى وبعد تمهيد نقول لو كان
المجهول الانصاف لزم تقدم الانصاف في الواضعه على المهني ولكونه انصافا
انضماميا يجب تاخره عنه فقد لزم الخلف فان نداعا انه السبع في هذا المقام
المتكامل ان على المفضل المنعام **قوله** كيف وكل شيء ما خلا الله باطل فلا يكون
حقا نصيه فيكون محتاجا الي جعل بالذات او باعرض يجوز سلبه بمعنى رفعه بالكلية
لذا في الحاشية المصلة السابع **قوله** رحمه الله تعالى والا اي وان لم يقم
بعض اجزائه ببعض اه توجيه الملامنة انه لو لم يقم بعض اجزائه ببعض فلا يمكن
ان يقوم كل منها بمثلث والا كان المجموع مركب صفة لا ذائل يقوم كل منها با
فستغني كل منها عن الاخر ثم دعوي قيام بعض الاجزاء ببعض في القسم الاول
شكل بل لا يكاد يصح فان الانسان مركب من النفس والبدن مع قيام
كل منهما بنفسهما فند **قوله** كالمربع المركب من السطح اه فيه المربع عبارة عند
الطبيين من البنية احاصل للسطح باحاطة خطوط اربعة متساوية وعند
الرياضيين عبارة عن السطح المحاط بتلك الخطوط المعروف لتلك المهني
وعلى كل تقدير فدخل المخطوط في المربع في اخير انحاء لكن الامر سهل البصر
ماصل المقصود **قوله** واذا كان محل كل خبر مغايرا اه فيه ان هذا الواحد
لا اجتماع وكذا المحل والتعد وغير منافع للوحدة احصاءه بالا اجتماع ودعوي
كون العدد واحد او عدة حصفيه مغايرة للوحدة بالا اجتماع في خبر انحاء بل الفرد
شبهه بخلافه **قوله** واما الوحدات فليس محل كل منها آه هي داخله في القسم

الاول وقبام بعضها شرط بقبام بعض آخر ولا بد في التركيب العددي من نوع
 الوحدة كذا في احيائنا وعلما انه قد تكرر في كلامه ان محل العدد طبيعته النوع
 وهو امر واحد وفيه وغدغ فان العدد ربما يعرض للاجناس بل للتعولات
 وليس هناك طبيعة واحدة ثم ان العدد العارض الاشخاص المعينين
 من الناس مثلا واحد شخصي ولو عرض هذا العدد للطبيعة المشتركة بينها
 لزم عروض الواحد بالشخص للواحد بالعموم ونحضر حال بدون شخص المحل
 ثم ان شرط عروض بعض الوحدات بعروض البعض الاخر غير ظاهر في مثال
المفضل الثامن قوله وتوجيه هذا التفسير انه قال في احيائنا الذي لا
 يطلق الا على محمول غير خارج مرجح به في نقد المحصل وتفسيره بما هو شامل
 للجزء الخارجي لا للبطر له وجه انتهى نعم الوضع الاصطلاحي كذلك لكن باب
 المجاز غير مسدود وطرقيه اما بان يستعمل في المعنى اللغوي اعني المنسوب
 الي ذات كمانية عليه ان يحسن روح واما بان يستعمل في مطلق الجزء اطلاقا
 فلماض على العام وهو الظاهر فافهم والذي حمل الشك قد كسر على ان كان
 هذا المجاز عموم احكام الاجزاء الذاتية والخارجية قوله لكن كونه ذاتيا لا حدها وعرضها
 الاخره اي يرجع على تقدير اتحادا والمختلف فيه واما على تقدير عدم اتحاده فكذا الذي
 احيائنا وقال ثانيا اخر في هذه الصورة بعينها هي الصورة الثابتة من
 الصورة الاول والتغاير فيها بحسب اعتبار جنسين الاشتراك والاختلاف
قوله وبهذا يظهر منها عشرة صوراه قال في احيائنا نظر الى التعميم فانه الاشتراك
 وبما به الاختلاف والتعميم في الصفة الثبوتية والسلب المحض اعلم ان النظر

اجليل حكم بان يكون الصور ستة عشر لان الاحتمالات فيها بالاشتراك
اربعة وفيما بالاختلاف اربعة الذاتية والعرضية البنوية والسلب المحض
فان اذا اخذنا احتمالات ما بالاشتراك مع احتمالات ما بالاختلاف برقي
الى ستة عشر وان نظر الى النعم بالذاتية لكلها او لاحدهما زادت الاحتمالات
لكن بالنظر الى معنى الحكم بان الذاتية بالاشتراك بجامع كلا من الاحتمالات
الاربعة فيها الامتياز وعرضية ما بالاشتراك لا بجامع الذاتية ما بال
الاختلاف لانه اذا كان ما بالاشتراك بين الشبهين عرضيا لهما فلا بد ان
ان يكون لهما حقيقة بهما ما هما فيهما ان محققان ما بالاختلاف ذاتيات
لها وفي عرضية ما بالاشتراك ثلث احتمالات فصار المجموع سبعة واما ذاتية
ما بالاشتراك لاحدهما وعرضية الاخر فلا بجامع الذاتية ما بالاختلاف
لكلها وذاتية ما بالاشتراك عرضية له او عرضية لما بالاشتراك
ذاتي لسلان ما بالاشتراك اذا كان عرضيا فله حقيقة هو بهما ما هو
ومو بهما بالاختلاف ذاتي له واما الذي ما بالاشتراك ذاتي له ان كان
مستقما بالاختلاف ذاتي كان خبره فيها بالاختلاف ذاتي واما ذاتية
ما بالاختلاف ذاتي لاحدهما وعرضية في الاخر فان كان امر استحقاقه بعينه
ما بالاشتراك الذاتي لاحدهما والعرضي في الاخر فليكون متعدد
وما بالاشتراك ذاتي لهما وان كان عرضيا لاحدهما وذاتيا للاخر فمتم
فالصور عشرة وحديث بالنعم فيها بالاشتراك وما بالاختلاف في الذاتية
والعرضية لهما لكلها او لاحدهما والنعم في العرضي بين البنوي والسلب الثابت

والسبب المحض اعني بالتعمين جميعا وعلى هذا معنى قوله واحكم بالتركيب في صورة واحدة
 ان الحكم كلياً بان كل ما به الاشتراك مشترك بينهما وما به الامتياز مختلف بينهما
 في صورة واحدة وهي ما يكون ما به الاشتراك ذاتياً لها وما به الامتياز ذاتياً لها
 واما الحكم بالتركيب في محله فلازم في صورة ذاته ما به الاشتراك وما به الامتياز
 لا حدما وعرضية الاخر فتدبر المقصد ان سبع لا بد في التركيب اعمته احصيته من
 حاجة الاجزاء بعضها الى بعض واعلم ان المراد بالتركيب احصفي ان يكون للتركيب
 وجود او وحدة اه ان الوحدة وحدة بالاجتماع لكن لما تمنت على هذه
 الوحدة احكاما غير احكام الاجزاء صارت الوحدة خفيفة مغيرة وكذا وجود
 معرض هذه الوحدة وجود واحد باعتبار اضافته الى معرض هذه الوحدة
 يمكن هذه الوحدة لكن هذا الوجود ليس مغاير الوجودات الاجزاء ما لها
 وجود واحد وقدر في الصدر المعاصر للمحقق الدواني يرجح ان الوحدة في التركيب
 احصية الغير ان غيبه وحدة بالاجتماع فان الوجود وثبات وجود امر واحد
 بسيط بجلالة العقل الى حقاني الاجزاء كما ان الفضل الواحد ينجلي الى الاجزاء
 المقدارية وسيا الى الكلام مع ان شاء الله تعالى ثم ما لا بد منه في
 التركيبات احصية هو ان بين الاجزاء مناسبة ما اه هذا الكلام ناظر الى كلية
 وجوب حاجة بعض الاجزاء الى بعض في التركيبات احصية قال في الحاشية
 انظر الصحيح بحكم بان التركيبات احصية لا بد من اجزاها قبل اجزائها من مثابة
 سواء كانت مناسبة ام لا او غير ذلك التركيب العرضي بعضه من قبل الاول
 وبعض اخر منه كالاعداد من قبل الثاني واما بعد اجزائها فلا بد في التركيبات

كأنه يفتي بكل مع مناسبة سابقه بالاجتاج او لا اخر مناسبة لاحقه بالاجتاج
كما لمركب امادة والصورة فان فيه مع المناسبة بالعلية والمعلولتية مناسبة
لاحقه بالخالقية والمحلية وكالمركب العدوي فانها فيه مع مناسبة الالية بالعلية
والمعلولتية فيه مناسبة ان دعوى المناسبة اللاحقة باجتاج بعض اوصاف
الضم غير ظاهر وتكرار الوحدة لا بوجوب غايته الامر التجويز فتأمل **قوله** الا ترى ان حقه
مركبة اه اي على تقدير نفى اجزاء الصوري عنها كما هو التحقيق كذا في الحاشية
قوله وان كان محذورا لم يتركب من اجنس والفصل اه فيه اعتراف
بان الاعراض مركبات فونية لها اجنس وفصل وذا يبرئ شك الى عدم التلازم
بين التركيب عند الشئ **قوله** والاعراض الالية جديده ولكل اه اي بانها ليس
اجنس وبانها ليس الفصل وفيه إشارة الى انفاء امادة والصورة في الاعراض
مع وجود اجنس والفصل وذا يضربنا في القول بالتلازم **قوله** والحق ان هذه
الهيئة انما هي في الغد وخفيفة اه قال في الحاشية تلك الهيئة الوحدة انما هي بالاكثير
بالذات وليس الا العدد فالعدد في الحقيقة ليس مركبا ومجموعا بل بغير
علم فتم ذلك ما قرر عندهم ان المنقسم بالذات هو الكم وغير منقسم بالعرض
ولعلك تظن ان المركب انما يخرج من امادة والصورة ليس تركيبة
ولكنه من حيث الذات فهو خفيف واحد مركبة من امادة والصورة على وجه
مخصوص لترتيب المركب العقلي والمركب التحليلي الا ان التركيب انما يخرج من
للتركيب العدوي وكل من التركيب العقلي والتحليلي ليس مستلزما لغيره
ان اراد ان التكثر ليس خفيفه بالذات في اتقان انما التكثر في عارضة

الذي هو العدد بالذات وانما نسبت الى الحقائق المتكثرة بنوع علاقته كما هو ^{المعروف}
 من بعض كلامهم فهو ظاهر البطلان لان العدد امر متراعى متأخر عن وجود ^{المعروف}
 فهو ليس في شئ او حقائق متعددة بالقسما كوا لو كانت شخصه او نوعية او
 جنسه فانه من الضروري انه اذا تعدت احقاق انشراح العقل من كل
 حقيقة معنى الوحدة فاجتمع من عدتها مجموع مركب سمي عددا واما قوله لغز عند
 هم ان المنقسم الكلم اه فالكلام في هذا المنفرد وزن تنزل فانما سلم في المنفصل
 منه دون المنفصل وان اراد شيا اخر فلسنة او لاحي لم يعلم ثم ينظر فيه
 احق ام لا طل وما قال ان تركيب الممتية من اماردة والصورة كالتركيب من اماردة
 والتحليل فهو ايضا فاسد لانه لو كان الامر كذلك لكانت اماردة والصورة متحدتين
 وجودا فلا يصلح انشراح الكثرة العددية عنها بالضرورة الوحدة انية ولم يتفرق
 بين التركيب العقل والخياري ويصح الحمل مع قطع النظر عن البعد والاشراعي
 بين اماردة باهي اماردة والصورة باهي صورة متماثل ^{وهو} وكعقبن المقام الى
 اجزاء انا حرجي والذمسي اه حاصل الزامهم بان اجزاء الذمسي وناحارجي متحدان بالذمسي
 في اتركيبات الطبيعة فلو كان اجزاء انا حرجي من اتركيب من اجزاء العرض عرضا و
 هو متحد مع اجزاء العقل لكان العرض جزءا محمولا للجزء وهو منسج بالاتفاق وهذا لا
 لازم غير صحيح فانه مبني على لزوم التركيب من الاجزاء المحمولة للتركيب غير المحملة
 واثم المحقق لا يقبله وان ردد على سبيل التحقن فيسوجب المنع ايضا على
 استحالة كون اجزاء العقل عرضا المقصد العا ^{فرد} المركب العقلي ليس مركبا حقيقة
 اه هذا قريب بما ذكره اثم المحقق قدس سره بقوله ثم ان ال المتبادر ما نقله اه بل اذا

حق لم يتفرق في المودى اجنس امر مبهم بحسب الذات لغنى ال اجنس امر مبهم
بالنظر الى الخطائق منزلة في ان هذا الخفيف او تلك قال الشيخ فليس من
هذا ان اجنس اذا احد على احسنه التي بها يكون جنس يكون كالمجهر لا بدر
انه على اي صورة وكل صورة تشبه وتطلب النفس تحصيل ذلك لا لم يقرر
بعد بالفعل كما هو مبهم محصل **قوله** والنوع مبهم بحسب الاشارة فقط واما
بحسب الذات فمحصل وهو معنى قولهم اجنس منهم والنوع محصل فان امرادها
الابهام والتحصل بحسب الذات كذا في **الحاشية قوله** والفصل ليس متصفا
الى اجنس لعصفه اه وهذا لان حقيقه الاتصال لا يعقل الا بين المتماثلين في الوجود
وليس اجنس موجودا والفصل موجودا اخر متصفا اليه بل ليس بالاك موجودا ودر حد
الواحد بعينه اجنس لعصفه الفصل لكن الذين اذا تخلله وجد هناك حقيقه منزلة
بين ان يكون هذا الواحد او غيره ثم يغير الفعل محصفه اخرى بان يكون هي
بعينها تلك الاخرى فيفسر ويحصل وبصير هذا الواحد الذي حله العقل وهذا التحصيل
لا يغير تلك الحقيقه بما هي عليه بل انما يصير متفردا احد الخطائق التي كانت منزلة
بالنظر اليها كذا حق الشيخ وغيره ويحجب ما عليه من الكلام الش او الله تعالى **قوله**
مثل المقدار فانه معنى يجوز ان يكون الخط او السطح او العين اه هذا الصريح بان
المقدار جنس وبانه لا يمكن ان يوجد بشرط لا والحقيقه زيادة على انه معنى خارج
وهذا يرتك الى ان التركيب الذي غير متلزم للتركيب الخارج عند فاهم
قوله والمعلول لا يحل على العلل اه قال في **الحاشية** العلل والمعلول هي اي
طرف كان فيها متغايران بالذات فكيف يكونان متحدين بالذات في

طرف دارا بالمتعارفين بالذات ان يكون في الوجود دأين متباينين ولم يرد
 المتعارف بحسب الحقيقة حتى يرد ان الاب عليه الاين مع اتحادهما بحسب الحقيقة
 احسن والفصل متعارفان بحسب الحقيقة **قوله** فانه لا يحصل من اجتماع المقدار
 مع الفصل في الذهن حقيقة الخط امر واحد ذلك الواحد بعينه المنقسم في جهة
 الواحدة فقط والذي يحصل من اجتماع المقدار مع الانقسام في جهة الواحدة
 فقط والذي يحصل من اجتماع المقدار مع الانقسام في جهة امران متعدان
 مطابقان لحقيقة الخط بمعنى ان حقيقة الخط محل اليما فتدبر **قوله** والاجزاء العقلية
 ليست اجزاء حقيقة لان الاجزاء الحقيقة بالتركيب منها الشيء المتعارف لهما وتكون
 ممنازة في ذلك الشيء والاجزاء العقلية ليست بهذه المثابة لانهما متحدتان مع الكل
 ذاتا وجودا لاجزائيه بأك حقيقة فتدبر **قوله** حتى يحدث الحيوان النوعي
 في العقل اي يحدث في العقل مجموع مركب من جسم الذي هو الجسم في شيء
 اخر ويكون هذا المجموع حيوان النوعي **قوله** بل كان جزء منه في العقل كما انه
 جزء في الخارج لان الجزئية واللاجزئية لا يختلفان باختلاف الوجود كذا في
 الحاشية **قوله** من الجهة التي ادبانا اليه لاسن الجهة التي يكون بها مادة جزء
 على الحقيقة قال في الحاشية من جهة الحصول وهي جهة بها يكون الجزئية لا على
 سبيل الحقيقة لاجته الابهام وهي جهة يكون بها هو موجود ولا يكون الجزئية اصلا
 انتهى اعلم سبيل المجاز كون الشيء من حصيلته شيء واحدا به حقيقة يكون نفس
 كل منها ومن البين ان احسن نفس جز حقيقة في اعتبارها متحد مع غيره ولا على
 حقيقة باعتبارها كما يحق ان اواله تعالى ولا يختلف هذا الحال من اعتبار

جهة التحصيل والابهام بل عند اعتبار الفصل سواء النوع والجنس انما هو عند الالهام
لا بان يكون التحصيل والابهام قبيدين ولعل مراده من جهة الالهام جهة بصيرتها
ما ذكره لكن بالي عنه لفظ اصلا **قوله** بشرط ان لا يدخل فيه معنى غير ما قصد
بغير تحصيله بنفسه من جهة انه حقيقة من احتقاني **قوله** هو مادة وجو من الالهام
ونوع بالنظر الى افراده التي عرست لها زيادة من خارج **قوله** فهو جنس
الان وان ومحمول عليه قال في المحاشية جنس بالنظر الى العنوان اي
كونه لا بشرط ومحمول بالنظر الى العنوان اي نفس من حيث هي بمعنى ان
احسنه تعرض لها في الذم بعد اعتبارها بهذه الحسنة بل مع اعتبار نحو حيز
كما تقدم واما المجمولية فتعرض نفسها في الذم وبذا بنا وعلي ان احسنه
والمجمولية من المعقولات الثابتة المنطقية فتأمل **قوله** وان اضيفت الي
احسن تمام المعنى اي معنى يوجد جسم متضافا فيه الفصل بان يكون هو بخلاف
الاعتبار السابق فان احسن اخذ عليه امر ابعها ليس محمولا على الفصل هو
هو بل هو ذو وجود هذا ما يسمع منهم ان احسن عرض عام للفصل كذا في المحاشية
ففيه ان اما خذ فيه الفصل لا بشرط الا الفصل بشرط اعني الصورة على ما توهم
العض فان الفصل ليس بهذا الاعتبار متضافا فيه بل قد اذخر على انه معنى خارج
لاحق فذكر **قوله** واما البسيط ففيه ان بعينه فيه هذا الاعتبارات بسهولة
هذا معنى على التلازم بين على خلاف من عوم الشئ والمعل على من عوم
سائر اشياء بين الفاعلين بالمقولات توجه ان البسيط احسن والفصل
متحد ان وجوده اذ هو خارجا والفصل كماله اليها وبعد التحليل اعتبار جهة المادة

غير شكل وبما يختلف المركب فان اماره والصورة هناك موجودان مستقبلان
 منقضيان في بذاته الامر عن تحوير الحمل فتغير اعتبار اجنس والفعل والذي ذكرنا بالسير
 اليه قول الشيخ فانه قال وبما انما يشكل فيما ذاته مركبة واما ذاته بسبب فاعمال العقل فغير
 بذاته الاعتبار في نفس علي النحو الذي ذكرنا من قبل بذاته واما في الوجود فلا يكون منه
 شيء بغير وجوده في شيء هو مادة فقد في الشيء اجنس المنفرد عن اماره ولا اجنس مطلقا
 فافهم ولا تعقل كان فضلا محمولا قال في الحاشية المفضلة بالنظر الى الاشخاص
 اذا اخذ لا بشرط شيء **ولو** اذا اخذ بشرط شيء كان نوعا غير الاعتبار اجنوا
 محصلا ففي بذاته الاعتبار الحمل بينهما هو كما انه في الاول هو ذو كذا في الحاشية
نوع والعرض كالكتاب بالقياس الي زبداه قال في الحاشية ان كانت
 اخذ لا بشرط شيء كان عرضيا محمولا بالمواطاة واذا اخذ بشرط لا كان عرضيا
 ومحمولا بالاشتغال واعتباره بشرط شيء مخالف لا اعتبار الاخير من بشرط
 شيء كما نظر بادي تامل لعني ان اعتبار العرض بشرط شيء مخالف لا اعتبار
 والفعل بشرط شيء فان من اعتبارهما بشرط شيء بحقق حقيقه وحدانيه
 تلك الحقيقه بعينها اجنس والفعل واجنس واعتبار العرض بشرط شيء بحقق
 به حقيقه وحدانيه واقعية وانما الوحدة فيه بالاعتبار فقط فافهم **فتلخص** مما
 ذكرنا ان اجزاء الذهني لا من حيث هو جزء ذهني بل من حيث هو جزء خارجي واما
 اجزاء الذهني من حيث هو جزء ذهني موجود في الخارج لعين وجود المركب في
 التعابير عنه وبين اجزاء خارجي حقيقي كذا في الحاشية اي في الوجود والذات
 وبما لان اجزاء الذهني متحد واما وجوده مع المركب وجزء خارجي بغير وجود

الله ملدا قالوا وانت لا يدب عليك ان محصل هذا البحث يرجع الى ان
الاخرى الخارجة عن المتخيلة في الوجود والذات متحدة ذات ووجودا وهذا
فاسد فان الضرورة شاهدة على ما بال الذوات المتخيلة في الوجود لا نجد
الا يصح حمل شيئا باي اعتبار اخذت وهل هذا الا كما يقال الانسان اذا اخذت
عدم الفرس كان مناميا له في الوجود والذات واذا اخذت شرط الفرس سمعته
وحمل عليه وهل هذا الا كما برة في نظر الفعل المتوسط وان كلام في اخر فوق
يدسني ان شاء الله تعالى فانظر **قوله** وان ملاك الحمل ومناط العموم اه اي
ملاك الحمل المتعارف هو حمل الكل ومناط الكلية فريد واذا اخذت شرط بالقياس
اي اوصافه كالتصاحك والكانت لا يصير كلاما لا محولا بالحمل بالحمل المتعارف
اي حمل الكل ولحمل لكان من قبيل حمل تجري على نفس كذا في امثاله
وهذا النص منه على ان اجريبات لا تحيل بعضها على بعض بالحمل المتعارف ولعله
هو مراد الشارح المحقق قدس سره مما منع في بعض حواشيه حمل اجريبات بعضها
على بعض والذي يقال في مصحح الحمل من ان التعارض لا اعتباري يكاف
في الحمل ومنها تجري باعتبار هذا الضاحك مغاير بالاعتبار لنفسه يعتبر بهذا
الكاتب فصح حمل فيه ان هذا لا بقيد الا مطلق الحمل وكون حصول التعارض
وهل هذا كما يقال الواجب هو الوجود والتغير بالعوائق المتخلفين لا الفير الحمل
الاولي نعم لو قيل ان حصه الكاتب اي مفهوم هذا الكاتب متجمع الان
بالعرض مع التعاير في المفهوم كما ان مفهوم الكاتب متجمع الان بالعرض
مع التعاير في المفهوم كما ان مفهوم الكاتب متجمع الان بالعرض مع التعاير

في المفهوم فيكون مفهوم هذا الجانب محمولا على زيد ولا يمكن الحمل الاول في بعد
 الاتحاد في الخفض فان قلت فعلى هذا يكون مفهوم هذا الجانب محمولا على هذا
 وهذا الماشي فقد صدق على الكثير فغير كليات قلت لا فان الكلية صدق المقوم
 على جريبات كثيرة متباينة في الوجود وبنائس في الوجود الاخرى واحد نجد
 معه جريبات كثيرة بالعرض قابل وقد تبدل على صحة حمل الجريبات على الجريبات
 بان الصور اما خوزة من شخص واحد في حواس طائفة جريبات والهوية
 الشخصية محمولة عليها لكونها تفها قابل فيه **ف** لان ما هو جريبات
 لا يختلف باختلاف الوجود الا على هذا التعريف الخفض النوعية عبارة
 عن امر واحد بسيط ذلك الواحد بعينه احسن والفضل واذا اخذت شرط
 لا حصل خفضه كونه مساويا لا شك انه غير ذلك الخفض البسيط فان الحمل الواحد
 في معاني المركب بالضرورة والكار هذا مكابرة قابل فيه **ف** الاول الحمل
 اللغوي قال في احاشية الحمل الخفضي المقابل للحمل اللغوي ليس هذا البتة
 من حيث هو وبما يطلق اللغوي على ذلك التوت وح الخفضي المقابل
 له مصداقه **ف** و يقال له الحمل يوجد في هو الحمل معنى النقص وانما يقال
 له الحمل يوجد في لان اللفظية منخفضة في الانسان كذا في احاشية **ف**
 فان العرضي اعم من العرض كما اشرنا اليه سابقا قال في احاشية فان
 العرض اعم من العرض لكن باعتبارين فاذا اخذت شرط شي كان عرضا
 ومحمولا بالمواطاة واذا اخذت شرط لا شي كان عرضا محمولا بالاستنفاق
 واما ما ذهب اليه بعض المحققين من ان العرض والعرضي متحدان بالذات و

متعارفان بالا اعتبار فان اما خوذ بشرط لا سواد و عرض و اما خوذ لا بشرط
شيء سواد و عرض فكل ام بعيد هو متفرد و يجب ان نطلع عليه في سبيل
التحول ان شاء الله تعالى لا فرق بين كحقيق المحشى رج و كحقيق هذا المحقق
رحمهما الله تعالى ان مفهومات المشتقات التي هي عرصات و مباديها و هي
استفاداتها متماثلة و انية مفهومات بسطة متغيرة بالذات للمبادي و محمولة
على معروضاتها و متحدة معها فاذا اخذت هذه المفهومات محصلة بانفسها
و بشرط لا كانت بيانية لها و عارضة اياها و محمولة بالاستفاد كما ان سادتها
الاستفاد فاما محمولة بالاستفاد و ان اخذت بشرط شيء كان الشوب الاصل
مثلا فالعرض مثلا فالعرض صادق على هذه المشتقات و على مباديها انما
بالعرض بخلاف العرض فانه صادق على المشتقات فقط و اما عند
ذلك المحقق فالبسادي و مشتقات متحدة بالذات منسك حقيقه
ما عنيه اذا اخذت تلك الحقيقه بشرط لا متغيرة لمنعوتها فهي المبدأ و اذا
اخذت من حيث هي فهي متحدة معها اتحادا بالعرض و هي المشتق و اذا
اخذت بشرط شيء كان البتور لا يمتص فماله المحمول بالاستفاد عند هذا
المحقق متحدة بالعرض مع معروضه باعتبار و يكون محمولا عليه بهذا الاعتبار
الا اعتبار بل لعل مناط الحمل والاتحاد بالعرض هذا الحل و حكم المحشى رج
بان قول هذا المحقق رج بعيد و لا يظفر به بعد توقي ما في حقيقه بل حقيقه
اشده بعدا عند الطبع السليم فاما اذا ترجع الي و جدانا لا نجد في لوي مفهوم
البيانية مثلا محمولا بالاستفاد سواء كان منجدا مع الكانت بالذات

اولاً فانهم قد تدرأوا **فان** وقالوا له المحمل بوجوده على لانه يستعمل كقولهم
 على فيقال الحيوان المحمل على الانسان كذا في ما شئت **ف** فانه تجري
 في الهو جميع اقسام الوحدة اه الهو هو لفظ مركب جعل علماء الاتحاد ويجوز
 محو ما بين المتعابر من ظاهرين جهة وحدة وجهه تغاير فجهة الوحدة قد يكون
 النوع وجهه التغاير الشخص قد يكون جهة الوحدة ذاتي وجهه التغاير ذاتي
 اخر وقد يكون جهة الوحدة الموضوع وقد يكون المحمل وعلى التفادير جهة
 الوحدة الهئية قال الشيخ الواحد بالعرض هو ان يقال في شئ يقارن شيئاً
 اخر انه هو الاخر وانها واحد فذلك اما موضوع ومحمل عرض كما يقال ان
 زيد ادين عبد الله واحد وان زيد والطيب واحد واما محمولاً في شئ
 كقولنا الثلج والحض واحد في البياض او عرض ان محمل عليها عرض واحد
ف وهو في حمل الذاتيات لعله اراد بالذاتيات اعم مما يكون نفساً
 حقيقية او جبراً او حقيقية تشمل جميع اقسام الاتحاد بالذات من محمل الاول
 وحمل النوع على الشخص وحمل الاحياس والفصول على ما هو اجناس
 وفصول له ثم لا شبهة في كون محمل الاول وحمل النوع على الشخص
 اتحاد بالذات انما الكلام في حمل الاجناس والفصول ويستوفي ان
 الله تعالى **ف** او اتحاد الاتحاد بالعرض كون وجود احد ليسوا الى الاخر بعلامة
 فانه ربما يكون الشبهن علاقة مخصوصة بحيث يقال هو هو في الوجود و
 على احد ما اثاره لولازم بوجود الاخر فوجود ذلك الاخر الثالث لهي بالذات
 وبهذا العرض وبهذا النحو اتحاد بالعرض ولا شك في بحقه فمن رام

بالدليل المورد لا يبطال اتحاد الاثنين فقد قال شططا ومعبارة هذا العلامة
في المشتقات قيام مبادئها لا ان قيام المبادي هو الاتحاد كما زعم بعض نظار
السليم حتى يروا ما ورد اذا كان الاتحاد بالعرض موجبا للحمل للمبادي
على مغروضاها كما يصح حل المشق وهو بطر ولا يقول ان معيار هذا العلامة
منحصرة في قيام المبادي حتى يمنع الاتحاد بالعرض فيما بين المبادي فانه
ما لم يفهم على امتناعه دليل فتدبر فقد ظهر ان بينها معني واحدا شاملا لجميع
اسماء وافراد وهو مطلق الاتحاد بالذات كان او بالعرض ولا ينفك
اليها قال الصدر المعاصر للمحقق الدوالي وبه يرجع هذا الي ان الحمل في
الذاتيات بمعنى الحمل واحد في الجميع ورن الوجود وانما تكثر وتغير وتكثر
ما اليه وتعدوه فلا يصح اتحاد في الوجود مع التعدد والتغاير بالذات
وبين هذه العبارات منطقية وما فصله التحقق الدوالي رحمة الله تعالى
بكلام مسبوقة من ثمار الاطلاع فليطير في حديثه والمحصل انريد على ما ذكر
نعم قد بقي الكلام في ان صورة الاتحاد بالعرض لا السقيم لان العوكلات
متغايرة بالذات لمعروضاتها فكيف متحد خود اذا الوجود انما تكثر وتكثر
المضاف اليه فلدفع هذا قال صاحب الافق المبين فلعلك اذا استغفقت
ورسب ان اتحاد الموضوع والمحمول في الوجودي هو مناط الحمل لا محقق الا اذا
كان خفيفا واحدة بالذات متغايرة بالاغيار لان الوجود ليس بالافس
اعني المصدر في المشرع من المميزات بالمخفض بالاضافة اليها فكيف
يصور اتحاد اختلاف المبنية بالذات بحسب خفة الموضوع والمحمول ان

كما أنها متجددين بالذات كما لا ينسب ذلك إلى سجد في الوجود ذلك
 أيضا فيصح الحمل بالذات وإن كان اتحادهما بحسب الحقيقة بالعرض كما في الذات
 والكتاب الشيخ ذلك اتحادهما في الوجود أيضا كذلك فيكون الحمل بالعرض انتهى
 هذا الكلام لا اعتبار عليه إلا في الحمل بالذات في الأجناس والفصول كما سطر
 أنت والله تعالى لك ينبغي أن يعلم أن الاتحاد في الحقيقة بالعرض أن يصح
 محيل عنوان لها ويعلم بانحاد الوجود صحة الحمل ثم بعد التمثل لو سلم أن الموضوع
 والمحمول متغايران حقيقة للاتحاد بين حقيقتيهما أصلا لكن لا يضر في انتساب
 وجود واحد إلى حقيقتين إلى أحدهما بالذات وإلى الأخرى بالعرض وتعدو ما
 إليه الوجود إنما يوجب تعدد الوجود إذا كانت إضافية وانتسابه إلى كليهما
 بالذات فلا إشكال في الاتحاد بالعرض إنما الاشكال في الاتحاد بالذات
 كما سطر عن قريب والله تعالى **له** فإن قيل حمل الطبيعة على الأفراد
 ومثله يرد حمل الحبس على الفضل فانه حمل بالعرض مع أنها موجودة واحد بالذات
نوت قلنا الأحكام مختلف باختلاف احتمالاتها هذا الجواب تلقاه صا
 الاعمى الممين بالقبول وهو ليس بشي لأن الحبس والفضل والنوع متحدة وجودا
 وذاتا فهنا ذات واحدة موجودة بوجود واحد هي عينه النوع وعينه **الفضل**
 كما هو ندرتهم وح فوجود كل منها وجودا لآخر بالذات فالوجود المنسوب إلى
 أحدهما إنما كان منسوباً إلى الآخر بالذات لأنه هو فالاتحاد بينهما بالذات مح لا بد
 من التحفص ويقال الاتحاد بالعرض إنما يكون فيما يكون كل من الطرفين **عصا**
 الآخر ولا يكون حبسا وفضلا وبعضهم تكلف وحرف الكلام عن مواضعه وغير

الاصطلاح ففسر الحمل بالذات بالاتحاد من غير واسطة في النبوت فحمل الذات
على الذات ليس فيه واسطة في النبوت واللازم المجعولة الذاتية بخلاف حمل النوع
على الجنس حمل الجنس على الفصل وبالعكس ولم يعلم ان اتحاد النوع اذا كان من
ردن انشاء ومقتض فاحاد النوع معه البصر كذلك لان الاتحاد من الطرفين
واحق في المجعولة الذاتية ما استلزاما لبقا فتذكر **ف** ثم حمل المواظاة تنقسم
الى قسمين قال في محاشية قسم الحمل على اربعة اقسام حمل الكل على اجزى وحمل
الكل على اجزى وحمل الكل على الكل وحمل الاجزى على الكل وحمل الاجزى على اجزى
والاول والثالث متعارف والمراد بالفرق في تعريفه ما صدق مطلقا ولثاني محتمل
ان يكون متعارفا وغير متعارف والرابع ليس الا بغير متعارف لا يتناع ان يصدق
جزئى على جزئى الا ان يكون اجزى حصة كحصة من الانسان والكتاب فحمل
تلك الحصة مثلا متعارفة على حصة اخرى وعلى جزئى اخر ادعك بالنظر الى الوجود
بالذات او الوجود بالعرض انتهى ومن هنا ظهر لك ان ما وقع منه في محاشية
المنقولة منه من منع حمل اجزى على اجزى حمل متعارف فانهى ان يخص بما عدا
الحصة وان كان بالي عن ظاهر كلامه في تلك المحاشية وقدم ما يتعلق بحمل
اجزى على اجزى فتذكر لك لانه اولى الصدق والكذب هذا يجب الاكثر والافقه
يكون الصدق لطرا فلو لم الواجب هو الوجود **ت** والاول صحيح غير مفيد
هذا ليس كليا فانه يجوز ان يعلم عنوانا في شيء محمول لكنه ليس كليا في انما
يحمل على ان شيء واحد وبلغت بكل منها الى المعنوي ويحكم ان معنوي
احد بها نفس معنوي الاخر كما في المثال المضروب فهذا حمل اولى مفيد بل قد

بيان في المباحث العلمية **فقد بره** **قوله** والثاني غير صحيح وهذا ظاهر جدا ومع ذلك
قد خالف فيه الصدر المعاصر للمحقق الدواني رحمه الله تعالى وجوز حمل الشيء
على نفسه من دون تعابير في المفهوم وغيره تعريف الحمل الى اتحاد المتعابير
بحسب الاعتبار والملاحظة سواء كان متعابرين في المفهومين او لم يكونا
هذا اذا كان في نفس الامر ولا ينبغي عليك ان هذا تعريف الحمل لغوي منه الا ان
يجعل لفظا يدعي انه يدعي ورد المحقق الدواني رحمه الله تعالى بما حصله
ان النسبة لا تعقل الا بين شيئين وان تكرار الادراك بشي واحد اما اعتبار
في زمان واحد من نفس حدة لا تعقل لا متتابع اجتماع صور بين شي واحد في
نفس واحدة فمضي يحصل صورة اخرى يزدول الصورة الاول واذا لم يجمع لا يتصور
تعلق النسبة لان النسبة لفضي تصور الطرفين وتنفك بحور عاقل منحه الحكم مع
تداول احد الطرفين والتصور يلزم ان يتم قضية من جري بين النسبة ومفهوم اخر وهذا
الصدر بخور عدم اشغال البلية البسطة على النسبة الوقعية فيلزم ان يتم مثل
قولنا الموجود موجود من جهة واحد فلا يصح تعريف القضية بالتركيب فانه
لا يخفى ثم اراد ذلك الصورنا كسبنا مني وادرو في البيان كلاما منضطر
بما حصله بعد حذف الحشو والاطالة ان التعابير الاعتبارية لا يجب ان يكون
التعابير الادراك والصورة بل يكفي فيه تكرار الالتفات الى شي واحد
ذلك متحقق منها بلا شبهة كما في التاكيد اللفظي والتعابير تكرر الالتفات
بلكي في تعلق النسبة والافتقار في صدق زيد زيد والتعابير منها التي تجوز
تكرار الالتفات وكذا الالتفات ان الانسان فان المتحقق ان الحكم على العنوان

دون الأفراد وما قال ذلك المحقق رحمه الله تعالى ان النسبة لا تعقل الا بين
شئين فان اراد ان لا لا نحوا ومعنى اعم لا تعقل الا بين شئين فمنوع لجواز
حكم بان السواد من دون اعتبار بقدر في احد الجانبين وان اراد ان النسبة
التي مثل الابوة والاخوة لا تعقل الا بين شئين فسلم لكن لا ينفع بها فان النسبة
بها من الاتحاد ولم يقع الكار النسبة في الهليات النسبية انما وقع الكار
الراعي الذي في الهليات اكرهه والنسبة بين فلانته في كل عقد فلم يلزم محقق
تخصيه بسبب رده المحقق الدوالي رحمه الله تعالى بكلام مطبوع ومحصله انه
اولا ان تكرار الالتفات الى شئ واحد في ريان من نفس واحدة اشنع
من تكرار صور شئ واحد ولا اقل من ان يكون مثله في الاستحالة فلا يكرر الالتفات
من ريانين وحي لا يكفي لا اعتبار النسبة وهذا هو الذي رام المحقق رحمه الله تعالى
ولا يمكن ان يتعلق بشئ واحد الالتفات انما زانيا بان تكرار الالتفات
لو سلم فلا يكفي التحقق النسبة لان النسبة متعلقة بشئ مقب الى شئ
ومن البين ان هذا لا يسفور الا اذا كان هناك شيان وتكرار الالتفات
لا بعدد الصور بل ان ضروري لم يقيد بالالتفات او بغيره ولا استثناء محذور
زيد لا يصح فان مفهوم زيد في كلا الطرفين مفيد بقدرين او في احدهما
مفيد وفي الاخر مطلق اما بالالتفات بان يكون ا حاصل زيد ان الخلفيت
انما اوزيد وبغيره يجوز ان يكون ا حاصل المعنى بهذا اللفظ زيد وما قال
ان الانحاء لا انقصي التعدد والتغاير فعلا ناش من عدم الفرق بين
الاتحاد والوحدة فان الاتحاد ونسبة كالاخوة يفي شئين كنف والضرورة

العدة شاهدة بأنه لو لم يكن مفهوماً ما يحكم بأنه متحد بأك فلا بد الاتحاد والحد
 التباين بين المتحد من بوجه والوحدة بوجه ثم انه لو سلم ان عقد كان لا يتخلو عن
 بين بين ومن الضروريات ان نسبة بين بين لا العقل الا بين اثنين فلا بد
 هناك من اثنين تكرار الالتفات لا بورت لغاير اصلاً او مقارنته
 وصف تكرار لا تتركل وحدة الم بعينه فيه ثم ما ذكر في الصدر عن لزوم فضية
 بسيط من احتمال كل عقد على نسبة بين بين غير صحيح فان النسبة بين
 لا العقل في القضا باعتبار الوجود ان السليم وانما احترعها المتأخرون فيلزم
 على عدم القضا وفضية بسيط ولو تكرر فيلزم ان يتم القضية من احد الطرفين
 ونسبة فضية ولم يربط اليه احد باطل في بدنه عقول العامة فضلاً عن
 الخاصة فافهم ثم العجب ان مع ظهور هذا كله قد توهم بعض ناظري السلم صحة
 قول هذا الصدر وزعم ان النسبة تكفي فيه تكرار الالتفات وقال ان القضية
 لا تحتاج الى الالتفات الموضوع والمحول معاً لان النفس في ان لا يلتفت
 الى اثنين فلو حسب الالتفات الى الطرفين معاً في زمان واحد لم يصح
 في فضية اصلاً بل الذي يحكي الالتفات البها متعاقبا بحيث لفصل زمان
 لطيف لا شعيرة ولا بالمتعاقب مح لا يصح تكرار الالتفات ويحقق النسبة
 وهذا الشيء فان النسبة ملحوظة بما انه حاله بين الطرفين فلا بد من الالتفات
 الى الطرفين حين اعتبار النسبة وهذا ظاهر جداً وانما اشتد ان النفس
 لا يلتفت الى اثنين تعبير بين ولا بين بعد من ادعى فانما يدعي عدم
 صحة الالتفات الى شيء عند ذلك الالتفات اخر الى شيء فيجوز في القضية

ان ملتفت الي احد الشئين ضمنى هذا الالتفات وملتفت الي شئ اخر فغير النسبة
بشيء او كذا الحال في الفضاءات الاكثر واما الالتفات الي شئ واحد فلا يصح
تكرره اصلا فالم يقيد ذلك الشئ بقيد يورث تغاير الملتفت اليه فافهم واذا قد
ورى بالملكون فقد عرفت ان الحق ما ذهب اليه ذلك المحقق روح من ان
احمل لا بد فيه من تغاير المحمول والمحمول عليه وان ناملت فيما دعيت ان تعدد
الصورة شئ واحد وان سلم حقيقته لا يقيد في صحة الحمل فان تعدد الادراك
لا يورث تغاير في احد رك الم يقيد بهذا الادراك او بعينه غيره وعلمت
ايضا ان التعريف المعنوي اليه اعني اتحاد المتعارفين بحسب الاعتياد والملا^{حظة}
ساو مال للتعريف المشهور فان التغاير لا يكون بحسب تعدد الملاحظة
والادراك الم يجعل القيد من وجه التغاير تغاير بحسب المفهوم وعلمت ايضا
ما في كلام هذا الصدر من الاضطراب فانه تارة يدعي التغاير بحسب تكرر
الالتفات وتارة يدعي انه لا يجب التعدد في النسبة بمعنى الاتحاد
وتارة يخلط بين الحمل الاولي والمتعارف كما قال وكذلك الانسان
ان ان فان احكم على العنوان بالذات على ما هو المحقق لان الذي فيه
هذا المحقق حمل متعارف والمحمول عليه العنوان من حيث الطلاقة على
الاخر وعنده جماعة زعموا انه مذنب القداء والمحمول نفس العنوان
امر سهل ولا يخفى ما فيه من التعارض والكلام مني في الحمل الاولي الذي
للتغاير فيه لوجه من الوجوه قد سير لا بالقول طبعه يحمل استدعي اه حاصل
هذا الجواب التعارض الذي هو ضروري للحمل لاني في الحمل بالذات والذي

بنا فيه تغاير يكون رايدا على هذا التغاير ولهذا كما ترى فانه لا يمكن التغاير الا
 كان جنسهما المحمول رايدا على الموضوع ولا ينبغي حمل بالذات وهذا حال في
 المحال نسبة الاول جدلي والحق في اجواب هو الثاني وحاصله ان ذلك
 في مرتبة الحمل فلا يكون معدا قاله او مرتبة الحمل متأخرة عن مرتبة المصادق
 يمنع ان يكون مرتبة المتأخر في مرتبة المتقدم واجواب الثاني هو الثاني
 بقوله وحق ان التغاير هو خلاصة هذا الجواب ان التغاير الذي يدعى هو التغاير
 في مرتبة الحمل والتغاير الذي بنا في الحمل بالذات التغاير في المصادق فافهم
قوله وهو يقسم الى حمل بالذات قبل القسم لا للقسم لتحققه في حمل الشيء
 على نفسه المقابل للحمل المتعارف كذا في المحال نسبة فالقسم الحمل المتعارف
 بالذات واما الحمل بالعرض فلا يكون الامتعارف **قوله** وربما يطلق حمل المتعارف
 وفي المنطق المراد بالمحصورات الشئ المحل للمهمات اي المحصورات وفي
 قولنا فاحمل في قولنا الانسان كان متعارف على كلا الاصطلاحين وفي
 قولنا الانسان نوع متعارف على الاصطلاح الاول غير متعارف على
 الاصطلاح الثاني لعل المراد بالمهمة مهمل المتأخر من اذ يذهب بقوة
 انجزية **قوله** وحاصله ان هذه الاجزاء اي هذه الاجزاء اما ان تكون واقعة
 في الخارج حقيفة واحدة او متعددة وجود متعددا وجودا فلانها متماثلة
 المحقق الذي لا يبرح ان اريد يكونها صور لا مر واحد متعددة انها صور لمفهومها
 متخالفة فلا يحمل القسم الاول لان الاجزاء كما كانت متغايرة بحسب
 المفهوم يكون بحسب وجودها الذهنية صور المفهومات متعددة وان اريد

انها صادقة على امور متعددة فالقسم الثاني غير محتمل لان تلك الاجزاء صادقة
على امر واحد هو الممتنع كذا في الحاشية وحاصل الدفع يمكن تحريره باختيار
النسب الاول وحاصله ان المراد بالامر الذي هو الصورة المحففة هو وجود
في الاعيان والى اصل ان الاجزاء صور متعددة مطابقة لحففة واحدة
او لحقائق متعددة ومعنى المطابقة ان يكون اياها روح امراد بالصورة
الصورة العلمية ويمكن تحريره بايراد النسب الثالث هو ان المراد بالصورة
معلومها واحاصل ان مفهومات الاجزاء صور لحففة واحدة بمعنى ان
الحففة الواحدة نصير في الذين بعد التحليل حقائق متعددة وذلك المفهوم
في الوجود بصير حففة واحدة بالتحمل حاصل الاحتمال الاول ان الاجزاء
العقلية متحدة وانما وجودها بعد الاتحاد يحصل حففة واحدة هي بعينها الجسم
والفصل في بيان ان القول بوجود الكلي الطبيعي بل نؤكد به وبعضهم
يحمل الكلام على ان المراد بالامر الواحد الشخص وهو الاحتمال الاول
على لقب الكلي الطبيعي وخرجوا اصل ان الاجزاء اما صور هي بسيطة
شخصية بان يكون معلوماتها مشروعة عن نفس الهئية البسيطة واما صور الامور
متعددة موجودة بالوجود احد كما قال القائلون بوجود الكلي الطبيعي ان
الوجود واحد والموجود واحد والموجودات ثلث او لوجودات متعددة
كما قال فرقة بلهم ان تلك الاجزاء موجودة متغايرة وانما وجودها في دفع
اعتراض المحقق الدواني يرجح ويجدش في الترجيح ان الكلام على ترتيب
الفلاسفة واحتج باذا على زايهم وبنهم فليكون بوجود الكلي الطبيعي الباطن

يلزم ان يكون المذهب المشهور عند المتكلمين متروكا هو ان الاجزاء العقلية
متحدة وجودا وذاها موجودة بوجود النوع فافهم **قوله** اما ان يكون صور حقيقة
واحدة اه حاصل هذا المذهب كما مر مرارا ان الجنس والفصل متحدان في
الشيء باوليهما احد بهما عين الاخرى فيحصل حقيقة واحدة تلك الحقيقة لعينها
الجنس والفصل وهذه الحقيقة هي النوع وهذا قول شري لا يرضى بالعقل
فان ضرورة حقيقة حقيقة اخرى او خفائيق اخرى مما يحجب الطبع السليم المطبق
لاصحاب الانظار في العلوم العقلية كيف وان بقيت تلك الحقيقة
بعد الاتحاد كما كانت قبل الاتحاد فلا اتحاد وان تغيرت بان رأت
بها صفة او نقصت عنها صفة فقد استحال في الصفة لا اما اتحدت وان
تغيرت وانما بان عدمت وحدت حقيقة اخرى فلا اتحاد بل عدم شي
ودرجة اخرى وبعبارة اخرى ان بقيت الحقيقة ان كما كانا فلا اتحاد
وان تغيرت او ضمت احدهما فلا اتحاد وبالحكمة بل **قوله** القول الاصل في قولنا
في اتحاد العاقل والمعتقل وقد عرفت لطبائنه ومثل بعضهم ما جزاء المتصل
الواحد بهما موجودة بوجود الكل وكلالة العقل البيا كذلك الاجناس
والفصول متحدة مع النوع وجودا والنوع مما يحلله العقل البيا وبهذا المعنى
الحق شيئا فان اجزاء المتصل على ما هو التحقيق ليس لها وجود اصلا بل انما يفرغ
العقل بمعونة الوهم كافي القسم الوهمية ولا بمعونة كما في العقلية نعم هي موجودة
بالقوة وانما لها منتهاى صحيح بحيث يذهب ادوام العامة الى ان المتصل
لهم فيها كما ان مراتب السواد الضعيفة يفرغ عن السواد الشد بحيث

تدرب اودام العامة الى ان الشد يدنسهم بها وليس بها خط من الوجود
الا بالقوة ثم من اعظم الاعاجيب ان المصدر المعاصر للمحقق الدواني اوجي
ان التركيب الواقعة في الالواح الطبيعية من هذا القبيل حتى اوجي ان
تركيب الموليد من المعاود والنبات والحيوان والانس
كذلك ومحصل كلامه بعد حذف الزوائد انه من هذا لان التركيب على
فصلين تركيب من اجزاء غير محولة لتركيب البت من السفف
والجذران والاجزاء فيه متمايزة وانا دجودا وتركيب من الاجزاء
المحيية وهي متحدة وانا دجودا ثم قال ما محصله ان تركيب الجسم من
الهولي والصورة من القسم الثاني اعني التركيب الاحادي اولها
من القسم الاول وكانت الهولي والصورة ذاتين مختلفتين خارج
لما صح صدق امادة باي اعتبار اخذت على الجسم ولا صدقها على الصورة
لان الامور المتمايزة بحسب الوجود لا يصح فيها احمال باي اعتبار اخذت
وباي ربط كان بما مع ان امادة باعتبار صدق على الجسم التركيب
وعلى الصورة باعتبار كيف يكون التركيب منها من القسم الاول
ثم حض البيان بالهولي الناعية وصورها بقاسس عليها غير الهولي
وتحصل من قاله ان الياقوت مثلا ليس فيه خزن نار والاعمال به
الصورة الناقوتية لان حلول الصورة الناقوتية حلول سراي فيلزم
ان يكون ذلك الخزن نار او ياقوتا معا وكيف يكون للبحر والنار حاصل
فيه بالفعل مع انه لا ينطق وينفي في زمان طويل صغير محرم ولاقائه الاخر

اما دية الاجزاء اما دية الاجزاء اذا لم يكن الاجزاء العنصرية في المواد حاصلة
 لم يكن تركيب المواد منها ومن صورها من قبيل القسم الاول كيف وان
 العناصر تنقلب عداها والغذاء تنقلب لطيفة تنقلب مصنعة وكذلك يقع
 الانتقال شيئا فشيئا الى ان تنقلب حيوانا وليس هو المسابق من هذه الا
 نقلات بانواع الاقبح بالفعل حتى يكون فيه كثرة في نفس الامر نعم للعقل
 ان نفس كل واحد منها يحجب اثاره وخواصه الى اقسام بعضها مادة لم باعتبار
 وحبس باعتبار وبعضها صورة باعتبار وفضل باعتبار ثم اوردوا ان
 اليهودي متحدة مع الصورة لا يفهم القول بالعينية واجاب بان العينية
 لا تكون بعد تحليل العقل احسم اليها ولا حرج في ان يكون شي باعتبار غيره
 العقل علة وباعتبار اخر معلولا كما في المعالج والمعالج وادعى مثل ذلك في الجواهر
 وقال الفرس واحد طبيعي لا كثرة فيه بالفعل فليس لحم العرس موجودا واحدا
 هو بعض من موجود واحد وكذا احكم سائر اجزائه كما في الباقوت غائبة
 ما في الباب ان الاجزاء التحليلية المفردة في الباقوت حقيقة واحدة
 والاجزاء المفردة في الفرس خاتمة متعددة ولا يلزم من ذلك كون
 الاجزاء بالفعل كما ان الاجزاء الكيفية في الحركة الكيفية النوع متعددة تختلف
 وبما ان الاجزاء التحليلية في الفلك بعضها كواكب وبعضها حرم الفلك وادعى
 في الاثبات ان ليس مركبا من البدن والمجرد الذي هو النفس بل الانسان
 حقيقة واحدة هي بعينها البدن وبعينها المدرك للكليات والجزئيات فهو
 حيث انه جسم تام متجوز في شكل ويكون من حيث انه مجرد يدرك للكليات

بالمجرد فيه

والجزء فيه بالقوة فاذا انقلب الى اخر الامر انتهى عنه التجبر والتقدير والشكل وينبغي
جوهر اندرهما ويخرج الجزء من القوة الى الفعل فيحصل كل امة في هذا المقام في
تجزئتها كقضايا الهوتة في ابطال هذا الرأي واما السند لانه ليس بقوله ليس
جزء مادي اذ فلو لم لا يقيد المطلوب فانه بعد تمامه انما يدل على ان اجزاء النار
عن غريبات حال اتم التركيب او لا يلزم منه الاتحاد الذي يعمه غايته باليتم ان
يبطل صورته النارية ويحلها الصورة الباقوتية وهذا ليس من الاتحاد في شيء
ولو نسبنا انه يصير جسمه اجزاء النار في متصلته بحسبيات المواد الاخر
لا ارتفاع اما منع من الانفصال فلو سلم يلزم ان يتعين تلك الحسبيات ويحدث
جسمه اخرى وهو غير المطلوب فان مطلوبة الاتحاد ثم ما ذكره غير تام كما نبت
عليه المحقق الدواني برح ان الباقوت اجزاء حاملة للهيئة اجزاء حية
وهي مركبات من عناصر اجزاء هي اركان والصورة الباقوت انما هي
في القسم الاول من الاجزاء دون القسم الثاني والسند لانه يقول مع انه
لا ينطبق فيه الى الصورة التركيبية حافظة المواد مع صورته وكيفية
والضم قد اكثرت سورة كهيئة كل جزء فلا يقدر اجزاء اما يجب ان يفعل في النار
فعلا لوجب الطفائر وكذا العكس وقوله ان العناصر تنقلب غذاء اذ ان
اراد بالانقلاب ان العناصر تصير غذاء لطفه على ان يكون هذا احصية منجوع
بل قول شري وان اراد ان ما في مادة العناصر يقوم صورة الغذاء في مادة
الغذاء كحيف صورة النطفة بعد بطلان صورة الغذاء فسلم لكن لا يحقق
الاتحاد على ما نعلم واما حكمه بان الاجزاء المتخالفات بالحقيقة متحدة ووجود القول

شعري لا ينفك اليه بخالف لما عليه من عدم جواز اتصال واحد من مختلفات
 احتياقي نعم الحركة الكيفية بقي الاعتراض واحتج ان مراتب الكيفيات المتسعة
 حال الحركة من الكيفية المتدرجة متحدة بالحقيقة والاختلاف بالشدة والضعف
 تخالف ضمني مع الاشكال واما المحقق فكذلك الاجابة عنه على يدرب
 من عدم وجود الفرد التدريجي واما الموجود المتوسط بين الافراد واما
 قال في الانسان فهو ان صلح محلا لما قبل عن بعض المعارف قد السرايم
 ارواها اجسادنا ارواها لكن العقل المتوسط يحلم بتعدد حقيقته البنية
 والنفس لا يقبله والمحقق الدوالي اسم الذلل لا يبطال هذه المقالات واما
 عدم انقطاعه على يدرب الفلاسفة بوجهه مطمئنة وفيما ذكرنا بقايتة من شاء
 الاطلاع عليه فليطالع الحاشية الجديدة للمحقق الدوالي **فصل**
 فاقط بادني غناية اه ومع هذا يجري فيه ما قيل على الصورة الثانية من
 امتناع الحمل بتعدد الوجود ومثل ما قيل على الصورة الثانية فان الوجود المتعدد
 لا يقوم بمحل كما ان الوجود الواحد المتعدد لا يقوم بمحل كما ان الوجود الواحد لا يقوم
 بمحل كما ان الوجود الواحد لا يقوم بمحل متعدد كذا في الحاشية **فصل** اعلم
 ان في الصورة الاولى ثلث احتمالات قال في الحاشية الاحتمالات
 التي اوردها الشافعي قدس سره بالنظر الى مطابق الاجزاء في الخارج والبلية
 التي اوردها بالنظر الى منشأ او استرعاها وفيه تعريض على العلامة القوي
 جعل الاحتمال الثاني المذكور منها بما لا يخفى الاحتمالات المذكورة في الشرح وربع
 الاحتمالات **فصل** الثاني ان يكون منشأ او استرعاها امورا متعددة اه واما

يرجع إلى الشيء الكلي الطبيعي فإن الموجود الهوني البسيط لكن عرضت لها معال متوجه ومعال
تالفة ليس المفهومات المأخوذة من المشروبات ذاتيات والمأخوذة من التوابع عرضيات
فإن في الحاشية المنوعات كالأبعاد والنمو وحس والحركة الاربونية والنطق
والتوابع كالنجر والتعبير والافعال والتعجب والضحك والمأخوذة من الادل جسم حساب
متحرك بالارادة ومن الثاني المنجر والمنعبر والمنفعل والتعجب والضحك وهي الصبا
قوله والثالث ان لا يكون مثلاً انتزاع هذا الاخر اذ اه اصحاب هذا المذهب
فرقتان فترقب لغوا وجود الكلي الطبيعي في الاعيان وقالوا الموجود في الخارج هو
نزع العقل منها امورا كلية بعضها مترعة بالذات بان يكون مصداقها نفس
هذه الهونية وهي ذاتيات وبعضها مترعة باعتبارها امراراً عليها وهي اسم
بالعرضيات وفرقة افراد الوجود الكلي الطبع وعندهم الموجود بالذات المتهية
النوعية متشخصة وتلك المتهية خفيفة بسطة في الخارج هي معيار احسن وهي
بعضها الفضل فائس والفضل متحران معاً والمفعول ان يحلها اليها لما يحلل السواد
الشديد الى السوادات الضعيفة وهذا منظر والا فله السوادات ليست
موجودة بخلاف احسن والفضل **قوله** لان امراد لعينه هذه الاخر اذ اه هذا دليل
لا بطلان القول الثاني ولقرينة ظاهر علي انك قد علمت ان اصحاب هذا
الثاني ينفون لوجود الكلي الطبيعي وليس الموجود الا الهونية البسيط وليس
لها اخرا اصلاً وانسب بالذاتي مجرد اصطلاح ولا مشاحة فيه **قوله**
ثم الفرده العقلية بحكم بامتناع انتزاع الصور المتغايرة اه هذا دليل لا بطلان
المذهب الثالث وقد اورد عليه بان امتناع انتزاع الصور المتغايرة عن

امر بسيط ممنوع وليس مبني بنفسه ولا مبنيا بدليل بل انتزاع الصفات الكثيرة
 عن ذات الباري عز وجل مع بساطتها بدل على خلافه كذا قيل وادعى ان انتزاع
 الصور المتعارضة ما انها داخله في نوام اتمنية ممنوع ضرورة وتنف بخز عقل سليم
 ان ما هو بسيط من كل وجه وليس فيه كثر اصل لا يبرح منه حقائق كثيرة داخله في ذاته
 وبطل هذا الاتصاف عند العقل المحامد الاطوار الفلسفية وبهذا الخلاف الباري
 عز وجل فان الصفات لا انتزاع بما انها داخله في النوام بل لما انها عارضة ولا استحالة في
 عرض مفاهيم كثيرة لا بسيطة واد ائتم انتزاع حقائق متعددة داخله في النوام عن
 البسيط فلا بد فيه من كثرة تكون مصداقا لهذه الصور فلا بد من التركيب الخارج عن مجرد
 التركيب من الاجناس الفصل وهذا كذا قد درست فيما قبل ان ما هو مبين في مثل
 الوجود لا يمكن ان يجعل على مبين اخر ونجد منه في الوجود باي اعتبار واحد والا ان قد
 ظهر لك بطلان ترتيب البسيط من اجزاء متحدة فقد بطل ان يكون صور الاجناس
 والفصول صور الاجناس واحد لان هذا الامر الواحد اما بسيط ام مركب وعلى الاول
 لا يمكن انتزاع كثيرة الذاتيات كما علمت انما وعلى الثاني لا يمكن الا نحا كما علمت
 فقد بطل القول الثالث فان اولى من الضروريات ان المادة اذا اخذت
 بشرط ان يكون معشي اخر وان لا يكون لحد في على مجموع امادة والصور
 فهذا المجموع هو بعينه امادة لا شرطية وان لم يكن مادة فقط علمت امادة
 باي ما نحا اخذت لا يمكن ان يكون نفس المجموع فان المجموع مادة وشي نعم يعرف
 عليه هذا المفهوم المذكور وهو ليس نفس حقيقة امادة بل انما هو نفس مشترك بينهما
 للمادة وللمجموع امركب فافهم **قوله** ذهب الشافعي الى ان الكل الطبيعي ليس

موجود في الخارج او انظم ان هذا من جنس حال لا ايراد اشكال فان الامور الخارجية
غير خلفة عنده والتسمية بالذاتيات مجرد اصطلاح كما مرّت الاشارة اليه
وكذا انما قال في المحاشية الفهم بيان حال وموجود الكلّي الكلّي الطبيعي لو لم يكن موجود
الكلّي لم يكن احسن من الفضل الطبيعيان موجود من قبله سبيل احسنه ولو لم يكن الاخر
الذاتية بخلاف الاخر والذاتية بخلاف الاخر والذاتية بخلاف الاخر والذاتية بخلاف
الكميات الخارجية معلومة حسن والفضل خفية لكن في المحاشية المتعلقة
يقوله وسلوئية عن مرتبة من حيث هي قد سبق في تمييزه عاذا ان الذاتيات
كثرت سلوئية عن من حيث هي وبهذا الظاهر نصفي ان يكون المقصود
الاشكال لا بيان احوال ولا اشكال انما فهم كونها بالبرهان انها ذاتيات
خفية فافهم **قوله** ان الحق قدس سره ويريد عليه ان ذلك الوجود الواحد
انه قد خور بعض حلول الصفة الواحدة الاختيارية في مجال متعددة وقضاياها
متعددة وهذه بكثرة صريحة والمجوز لهذا قد خرج عن غيرة العقل قال الخواص
احسن الفضل موجود ان يوجد واحد فكما ان المتصل موجود لوجود واحد والعقل
كلية الى الصفتين غير موجودين بوجود عليحدة من دون محدود فكذلك الانسان
موجود في الخارج بوجود واحد وبخلية العقل الى غير من تميزه الصفتين **مذكور**
والفرق بينهما باعتبار الامتياز في الاشارة وعدمه وذلك الجواب لا يوجد
عليحدة ومحدود وجود الكلّي بدون الجرد من غير انما بان الاخر والذاتية
لا يلزم وجودها بالفعل عند وجود الكل وانما بانها موجودة ضمنا في ضمن وجود
الكل والاشكال في قيام صفة واحدة بمحدود في بيان معنى اخر ولا يلزم

بكل على هذه والفرق ظاهر عند الوجود ان وكفى شايد بالجوهر او نوعه في الاخر
 المقدر ان به ولا يلزم ان يلبس به حاكمه بانه يمنع الحكم على وجود خارجي او ذي معنى بانه
 هذه الحقيقة وهذه الحقيقة ومعنا يلزم ان يكون الحقيقة النوعية حقيقة حقيقة
 والحقيقة الفصلية لا بالاقول ان الحقيقة ليست ارباعا في الخارج ملك الحقيقة
 وذلك بل نقول ان هذه الحقيقة منقسمة الى تلك الحقيقة وتلك الحقيقة فالان
 منقسم الى الحيوان والناطق لا ان يبين الحيوان وعين الناطق كما قسم الفصل الى
 الاجزاء المقدر ان به ولا يلزم من جواز الاتحاد في الوجود بين الجنس والعقل الاتحاد في
 الوجود بين كل منين حتى يرو عليه انه يلزم على هذا التقدير نحو الاتحاد بين الانس
 والفرس لان الاتحاد محض بعض الهيئات دون بعض وليس الحمل بينها
 بمجرد الاتحاد في الوجود حتى يلزم صحة الحمل بين الاجزاء المقدر ان به للمنتصل بين
 النفس وبين الكل بل صحة الحمل الذاتي كونه كصاحبها بحيث اذا عين وجود
 في الخارج كان عين الاخر والحاصل ان الجنس صالح الاسمين مصفايات لثبوت
 وبعبارة هو الفصل وهو بكل تعين نوع والفصل كالتعريف للجنس وهذا المعنى اي
 الفصل لا يحكم ان يوجد في الخارج من غير ان الجنس بل يوجد مجموع بقية العقل
 الى يدين الامرين وهذا النوع من الاختصاص بين الاجزاء المقدر ان به منقود واذلا
 يكون خبر المقدر ان به الاخر حتى يحصل من تعينه في الكل والحمل متوقف على هذا
 الاختصاص هذا يحصل لكل اسم ثم بعد هذا بين المراتب الثلاث وقال الجنس او
 اخذ من ذلك ان تعين شيء هو المادة ولا وجود لها في الخارج وان اخذ من
 التعين اي اخذ معينا لفصل هو النوع وح لاجل الضم لعدم التماس وان اخذ

لغيره

بشرط شي فهو المتعبر من جهة من وجه فيكون محمولا انتهى بحض كلامه وبذلك المقام بعد فانه
ادعى اول الان الحقيقة محسنة والفصلية تعبيران وانما وجهه من عند ان وجوده لا يقع
بشيء على انها من جهة ذاتها ووجودها ثم قال وجودها لوجودها بالاجزاء المقدر انية فنقول ان
الحقيقة ان كانا موجودين فقد قام بهما الوجود والعرض الواحد لا يقوم بكنين
وبعبارة اخرى لا يصلح الصاف الحقيقي بالوجود الا بتعدد حصة بالاضافة اليها
فقد ازم تعدد الوجود فلا يكون موجودين لوجود واحد ولا يقع القول بان الاجزاء التحليلية
لا وجود لها بالفعل فانه اذا لم يكن لها وجود بالفعل في معدومته بالفعل والذي يوصف
لها بعد التحليل وجودات متغايرة بلا شبهة فيمكن الاجناس والفصول وجود
واحد اصل الا قبل التحليل ولا بعده وما قال وانما بانها موجودة ضمنا اه نفسه انه اذا
اراد بالوجود الضمني ان اراد به الوجود الاخر اعني كوجود الفوق في الاجناس والفصول
صفات امر اعني لا وجود لها حقيقة ولا يصلح للجزئية اصلا لا تكون سكونية عن مرتبة
الذات وان اراد بالوجود الضمني الوجود الكل في لا بد من قيام الوجود بها حقيقة
واضافته اليها فيلزم تعدد الوجود قطعاً والاستشهاد بالاجزاء المقدر انية
غير صحيح ونسبة الشهادة اليها انهم عليها ما شهدت قط لان تلك الاجزاء غير
موجودة وانما شرع الفعل بمعونة الوهم وانما الوجود بها بالقوة واذا اخرجت
من القوة الى الفعل يصير موجودة بوجودات متعددة وينعدم الكل فلا اتحاد
في الوجود هناك اصلا ثم انه لو جاز وجود الخلق المتعددة بوجود واحد وقيام
الوجود الواحد بها ولو في ضمن الكل كان كخصيص بعض المميزات دون
بعض تحكمها فان مانع انما كان استحالة قيام حصة واحدة من الوجود بالتحقيق

المتعددة وذا أخذ ذلك لم نكتف بالوجود مع تعدد الاضافات فالحقائق كلها كسنة
 فيلزم تحوز وجود الانسان والفرس فوجود واحد يلزم السقوط ويرفع الالابان
 من الضروريات وما حصل مناط الحمل من كونها بعد التعيين عين الاخران اراد
 به غيبته بحيث يكون ذاته فهذا هو القول الاول الذي قد شنع عليه شيوخنا المتبعين
 وان اراد به الحمل يرجع الى اصل الالحاق بالذات كونها بعد التعيين محمول على
 الاخر وهذا في غاية الركاكه وان اراد به الاتحاد بالعرض بين ذاتها فلا حمل
 بالذات ثم انه جعل الفضل في هذا ليقبلا للجنس قال اراد به انه امر زائد منضم
 اليه فقد تعدد الوجود وان اراد انه امر متعارف موجوده في ضمن وجود الكل
 فهذا منتهى في الاجزاء المقدار به على انه قد لازم الحمل في انعدام عدم
 صحت الحمل من الاجزاء المقدار به ليس لها وجود الا بالقوة الفرعية الى الفعل
 وهذا الوجود متعدد بل لا ريب ليس لها وجود بالفعل نعم هذا الوجود الذي بالقوة
 اسوة بالوجود العقلي قد برهنته فانه موضع **نقد** لان الوجود قائم بالهيا
 اة يعني ان هذه المميزات المتعددة الصير متحدية وبارقة واخرى لا فالوجود القائم
 بها عند صيرورها متحدية وانما فلا قيام بالمتعددة ولا اضافته الى المتعدد
 رجع الى القول الاول فلما نأرعه الى في اللفظ وانت قد عرفت صيرور
 منه بان بصير تلك المنية نفس المنية الاخر بل استحالة هذا ضروري لا يحتاج
 الى التمسك ثم الارجاع بهذا الوجه بعيد جدا فان اصحاب هذا القول يروون
 القول الاول يدل لابل فيكون مقصودهم البعد من القول الاول بمراحل
 قال في الحاشية وحدة الاجزاء شأن امر كليات انحصافه وتعددها شأن

التمكيات العددية كمالا بحفي وقد مر من المحنة مع مثل هذا وقد عرفت ثمانية
لان هذه الاجزاء عينها في الصورة اه والصورة ثابتة على ان الاجزاء
التي هي مجرد الاجزاء الحاصية وهو الاحتمال الحق من الاحتمالات الثلاثة
من القول الاول كما حقيفا كذا في الحاشية وحاصل هذا يرجع الى ان هذه
الاجزاء تارة لصبر متعارفة موجودة بوجودات متشابهة وتارة نصبر واتا واحد
بوجود وجود واحد وهذا غير معقول وقول الشرح المحقق قدس سره فان المتعارف
في الحقيقة والوجود وان فرض فيها اي ارتباطا لكن امتنع ان يقال احدهما
هو الاخر اه مبطل له فلا معنى للاجتماع في المنقضي عن هذا رد شيئا لا بعد منع
هذه المقدمة ومعها مكابرة فالنفي ونفي تجوز عاقل ان ما هو مباح
واتا وجودا يكون الاخرى باي اعتبار اخذ بل هذا الاكاذب يقال الانسان هو الفرس
ان اخذ باعتبار العقل نفي يرفع التمييز بين الحقائق والمجوز لهذا خارج عن غير
العقل **قوله** اي عند من نقول بوجود الكلبي الطبيعي واما عند ثمانية فلا اتحاد حقيقي لا
الذاتيات ولا في العرضيات كذا في الحاشية لفي يرد على هذا التعريف الاشكال
يخرج سائر افراد الحمل على انه يثبت من معنى وجود الكلبي الطبيعي **قوله**
واجواب ان الحمل مطلق الاتحاد ليعني انه براد بالاتحاد في الهوية اعم من
الاتحاد بالذات او بالعرض وح يلزم ان هويته الاعلى بالعرض فتأمل **قوله**
والفرد الصدق هو الحمل اه اعلم ان العلامة الرازي قد عرفت محمل هذا التعبير
في شبهة جواب شارحها بقول الشرح المحقق قدس سره ما يقال من ان المحمل
غير الموضع فاجاب بانها متعارف ان مفهوم متحد ان في الذات اي فيما صدق عليه

فمعنى الحمل اتحاد المفهومين فيما صدق عليه ورد عليه الشئ المحقق قدس سره
بان الصدق هو الحمل فيقال بان المفهوم عين الذات فالحمل غير مفيد لذا اهدى
وان كان غيبا اشنع الحمل والصدق فقد تصاغ الشبهة بهذا الجواب الحق ورجح
قوله الا ان يقال محل نابل **قوله** وقيل الحمل اتحاد المتغايرين بحسب الوجود اه
اي في الخارج كما هو موضح في كلام المفسر بهذا التفسير اعلم انه فسر الشئ المحقق
قدس سره بهذا التعريف في جواب الشبهة المذكورة وانما لم ينال بخروج الذنب
لان الكلام كان على نذيب من حصر القضية في اخرجية واحصية قد بر
قوله وان اريد به الوجود الرأى اه على ان اريد بالانصاف النسبة الثابتة
اخرجية الارجائية التي هي الوجود الرأى باصطلاح فهو نفس الحمل **قوله** وانت
خير بان الاجزاء العقلية متحدة مع الاجزاء اخرجية حصرية ومعاييرها اعتبار
اه لعنى ان الاجزاء العقلية متحدة مع الاجزاء اخرجية حصرية وطبقية ومتماثلية
من الاجزاء اخرجية هي بعضها احصية من العقلية فلا تعد وفي احقاق
اصلا ثم كان بر د عليه اذا كانت الاجزاء العقلية هي اخرجية فكيف
بغير فان في المحملية وعدمها يتعدوا اعتباري فلهذا حال في اخرجية
اي لا بشرط شئ وبشرط لا شئ وهذا لا ينافي في تعابيرها بالذات من حيث
اخرجية والذنبية وعدم اتحاد اخرجية من حيث اخرجية معا بالذات
واحصل ان الاتحاد الذي مع التعابير الاعتباري لا يوجب اتحاد الكلام
فبا اعتبار تكون متحدة في الوجود وباعتبار تكون متغايرة في الوجود و
انت قد عرفت فيما مر من الكلام لو عطف بها لم ينحج احوال ثم فوق

١٠
 بدأ الكلام كلام آخر بنعم استدل الشارح المحقق قدس سره بآيات فليمتد مقدم
 وقال ان المركب لا يحتاج الى جعل من ان يجمع جعل الاجزاء باسرها بل جعل الاجزاء ليسبع
 وجود الكل وهذا انما يحتاج الى الجعل انما كان لئلا يثبت الوجود والعدم اليه اجتناب
 الى جعل اجزاء العدم وجوب الوجود والمركب يجعل لعدمه في بادي الامر وجهان عدم
 لعدم الاجزاء وعدمه مع وجود الاجزاء والنحو الثاني من عدم سيجل بالذات فانه
 لا يجوز فطره ان لا يكون المركب موجودا والاجزاء باسرها موجودة وانما الممكن
 بالنظر اليه عدم لعدم الاجزاء فاذا فرض ان اجزاء جعل الاجزاء فقد استحال لعدم
 عليها به واذا استحال العدم على الاجزاء فقد استحال عدم المركب لعدم الاجزاء وقد
 كان العدم مع وجود الاجزاء ممسحا بالذات فبعد بجعل لثمة الاجزاء صار المركب
 واجبا فلا يحتاج الى جعل اخر الثانية ان الاجزاء العقلية متحدة ذاتا ووجودا وجلا
 بخلاف الاجزاء الخارجية كما قد رؤا تمهيدات المقدمة ان يقول حاصل
 القول بالتلازم الاجزاء اتمارة فوجد بوجودات مركب وكذا من اتحاد تلك
 الاجزاء ذات احديته هي بعينها وذات كل من الاجزاء في هذه الذات
 الاحدية بعينها حقيقته ذلك المركب فاما وجود ذلك المركب نفس وجوده
 الذات الاحدية لا سبيل اليه لان جعل هذا المركب هي جوار اجزائه محكم
 المقدمة الاولى في جعله جوار متحدة والذات الاحدية جعلها واحد حكم مقدمة
 الثانية واما وجود المركب مباح لوجود هذه الذات الاحدية فيلزم ان يوجد
 جعفيه واحدة لوجوده من هفت ومع هذا فانه يوجد مركبه من اجزاء متحدة
 فقط متحدة لوجوده اجتماعه محوله لجوار وبارة لسطح من دون البناء

من تلك الاجزاء ومن الفطرات الاول ان اخرجني واللاخرية لا تخلف
في طرف واحد في وجودات متعدده واذا بطل كون هذه الذات الاحديه
حقيقه ذلك المركب فعين ان هناك حقيقين احدهما لمنه من الاجزاء الغير
المجموعه والاخرى حاصل من اتحاد الاجزاء المجموعه مركبا من الاجزاء الغير
المجموعه وبالعكس **فوه** مع ان الاجزاء الخارجيه انما يحصل بصور الكليه
آه لعني ان الاجزاء الخارجيه انما يحصل واذا عارضت لالشرطية لانها انما
يحصل بعد حذف الشخصيات والشخصات وح اجزاء مجموعته فلم
يلزم حدان وفيه ليس ونليس فان حذف الشخصات لا يصير لالشرط
بحسب هذا الاصطلاح الذي كمال منفيه فان مرتبه شرطية كلاما كلفان
في اذا تصور مرتبه شرط لا اعني مادة باهي مادة والصورة باهي صورة
فقد حصلت جميع الاجزاء من دون ريب واذا حصل مرتبه لالشرط اي محسوس
بما هو محسوس الفضل بما هو افضل فقد حصل من الاجزاء المجموعه بما مر فيه احد اخر فقد
وجد حقيقه واحده حدان تامان وما هو جزء على سبيل حقيقه ايهما بعد عامه
انما بقيد ان الباطل لا حبس لها ولا افضل ولا يلزم منه ان يكون للمركب احدا
وفصول نعم يلزم من هذا اذا عطف عليه ما قد باسا بغير امتناع فان حقيقه ما من
احسب الفضل على هذا **اعطف** عليه ما قد باسا النحو الذي نزعونه ثم في تاميه لطرفان
اتقان الفلاسفه على كون اما خولا لالشرط شي واما خولا لشرط شي وما خولا
لالشرط لالشي بل يتم منها حقيقه بالاتحاد في الاول وبالانضمام في الثاني حتى يلزم
مطلوبه لا يصلح حجة بالمبين بيزان والشأن المحقق قدس سره ما اعترفت انما ذكره

تفسير الكلام و اخذ عند كسره ما بنى القابل ليعلم للقابل بالتفارق ان يقول
في السبب مثل ما قال الخوارزمي ان اجنس ان اخذ بسبب شيه اي بسبب
ان لا اثنين بانحد افضل من الفصول مادة لا وجود لها اصلا ولا البام مبا
حقيقه انما هي في كمال العقل ونظمه نذا والذي يكفي لا ابطال تركيب السبب
من اجنس للفصل ما قدرته يلزم انزعاج كثيرة في مرتبة الذات عن امر واحد فقدر
مع ماله الشئ المحقق قد كسره بل كل مركب خارجي اذا اشتمل من جزيه المنكسر
بنية وبين غيره اه اعلم انك قد درست فيما مر انه لا يصلح تركيب حقيقه بسبب ولا
مركبة من الاجزاء المتحدية في الوجود وحقق كذلك انه لا يصلح اتحاد مختلفين وانما وجود
امعا ولا وجودا فقط مع تعاميرها باقوم حج مرتب لقي التركيب من اجزاء متعارفة
حقيقه ووجودهم لا شك عند الواحد في من ان المفاهيم قد يحكي بها عن
مرتبة الذات والبنية فكيف السبيل فيه فنقول لا شك في ان ذاتا السبب
اذا كانت مبداء الاثار على اتمار مختلفة فوجد بازاء كل نحو من الاثار مفهوم
يحكي به عن تلك الذات كما ان ذات الباربي غرضه جل مبداء لا شك في
الاشياء ومبداء بعضه الاكث ف عند او مبداء البعد والاشياء عند شئ
وارادته فيؤخذ مفهوم العالم ومفهوم الحي ومفهوم النار فيحكي بهذه المفاهيم
عن تلك الذات السبب بما هي مبداء الاثار المخصوصة ونقال العالم عين
الذات وكذا الحي والنار من جهة ان مصداق فيها عين الذات كذلك
الذات المركبة المستندة على الاجزاء لا يكون مبداء الاثار بالنظر الى كل
جزء فيؤخذ باعتبارها على الاجزاء مفهومات صادقة عليها فيحكي

بما عن نفس الذات المرتبة المشتملة على تلك الاجزاء ومصادقاتها تلك الاجزاء
 فيقال لهذه المفهومات انها اجزاء لما تكون مصداقيا لاجزاء المفهوم الذي
 مصداقه اجزاء المشتركة سمي جنبا والمفهوم الذي مصداقه اجزاء المحض لفظ
 الفصل ولعل هذه المفهومات هي التي اريدت بالاشتقاق من الاجزاء
 واما افادة قدس سره انه اذا جعل مشتقات يكون خارجة عن نفس المركب
 فسلم لكن لم تدع انها اجزاء بل الذي ادعى ان الاجزاء مصداقاتها وانما
 سمي بالاجزاء لما يكون مصداقاتها اجزاء كما يقال العالم عين ذات الباري و
 فصد ان مصداقه عين الذات ثم هذه المشتقات ليس موجودا ما قام به
 المبدأ او حتى يلزم ان لا يصدق على المركب لعدم قيام مباديها بالمركب بل
 موادها شيئا بترتيب عليه انما هذه المبادي فكما بترتيب على الاشياء وانما
 المبدأ انصافه بها فكذا قد بترتيب انما مباديها لدخولها وهذا كما يقال للبار
 عز وجل انه عالم وليس امراد منه ما يقوم به العلم قال العالم بهذه المعنى لا
 عليه بل بمعنى من يتكلم عنده الاشياء ومصادقه نفس ذاته سبحانه
 فكذا انما مبادي مفاهيم هذه المشتقات داخله في المركب ويكون
 في فضة موضوعها المركب ومجولها هذه المفاهيم المشتقة الحكامية عن ذاته
 مباديها فلا يصدق في مرتبة المفاهيم هذه المفاهيم دون سائر العوارض
 التي مصداقها قيام مباديها فتأمل لعل الحق لا يحتاج الى عليه ذات
 تعلم ان امراد بالاشتقاق اذ هو يرجع الى القول وهذه العبارة قال
 صاحب هذا القول برز عليه مع ان المحقق اذ الفرق بين هذا

بين الاول ان الاول يحتاج فيه الى العتائنه والفوز فيها اطلاق لفظ المشتق
وبهذا دعي ان المشتق حقيقه هو ما خوذ لا بشرطه فخر فيه المبدأ المستلزم
لخرنيه لان خرنيه لا تختلف باختلاف الاعتياد فتدبر انه مركب
من الذات والصفة اه المشهور ان الذات المعبره في المشتق ذات
مبهمة قال الصدر المعاصر للمحقق الدواني راج ان هذه الذات ليست عامه
ولا خاصه بل انما عقلت من حيث انها متعلق المبدأ ومعني المشتق ذات
تعلق بها والمبدأ سواء كان عامه او خاصه ولم يغير فيه بما هي عامه او خاصه
او شي من الوجود الا بما هي متعلق المبدأ ولقيس على ما قالوا في نحو من شي فان
المفهوم منه شي يصلح للمنهى سواء كان عاما او خاصا وليس المفهوم منه الذات
العامه لانه خاصه لانه المفهوم منه الذات من حيث انه متعلق منه شي ب
فكذا في الاستغاثات برميها وبها الكلام فاسد لم يعقل ما اذا اراد به فان
الذي لا يكون عاما ولا خاصا لا يكون مفهوما من المفهومات فكيف يكون
خبره من المفهومات والضم الذي تعلق به المبدأ بحيث ان يكون
في نفسه شيئا يكون عاما او خاصا ويكون منمرا في نفسه حتى يتعلق
به المبدأ وبها ظاهر جدا والقياس على منشي فاسد فان منشي ليس الموصوف
واختلافه ليس عاما ولا خاصا وانما يدل التمرار على ان تاثيره كغيره
يصلح لتعلق المنشي فتدبر نعم التحقيق الذات المعبره في المشتق ذات
عامه مطلقه منه بمعنى انها خاصه لان تصديق على ذات مخصوصه
بل علمي نفسها الضم والذات المعبره بتوابعه على انها متسببه

لو ان كانت ثابتة او منقبة نعم خصوص انساب بعض المبادئ لبعضها
 الذات وخصوص البعض الآخر لبعضها البعض والمعتبر في مفهومه نفس الذات
 المطلقة ثابتة كانت او منقبة نعم التحقيق ان مفهوم المشتق ذات ترتب عليه
 الاثار المخصوصة بالمبدأ وهذا المعنى يفهم اسلا وترتب اثار المبدأ على نفسه
 قد يكون لقيام المبدأ فقد يكون بنفس ذاته وقد يكون بنفس ذات اجزائه
 وعلى الاول صدق المشتق لقيام المبدأ به وعلى الثاني والثالث
 لا يكون مشروطا به بل يكون حمله يحمل الذاتيات من دون عرضي شيء
 اصلا كحمل الوجودات كافة عند الشيخ الاشعري وحمله على ذات النار
 غروب عند افلاسفه وحمل الثابت على الاشتباة عند المعترلة وحمل
 المنفصل على الجسم لا شمالة على الصورة الجسمية التي هي الا اتصال للن
 كما كان ترتب اثار المبدأ في الاكثره لقيام المبدأ فان كانت انفجاة رسم
 الفاعل بالاشتق لذات فام بها المبدأ او نفسها للمبدأ المتعلم ومقصودهم لا محذور
 عما ذكرنا ثم انه اذا كان المغير في المشتق الذات المنهية فاذا استند الى
 محكوم عليه متقدم كان المقصود اخل عليه والحكم بالاتحاد وصدفه عليه واذا
 استند الى فاعل متأخر يكون الحكم بانساب تلك الذات اليه فالمفهوم
 في صورة التباين والتقديم واحد ويكون مفهوم الجملتين واحد لكنهم قالوا ان
 مفهوم الجملة في صورة استاده الى الفاعل مفهوم الجملة العقلية والمقصود
 السناد واحد الى الفاعل بالقيام بخلاف ما اذا استند الى المبدأ وجب
 عليهم القول بالتميز عند الاسناد الى الفاعل عن الذات قد برهنته **قوله** والثاني

انه مركب من النسبة اه وعلى هذا الزاى يكون الفرق بينه وبين الفعل ان الفعل
يشمل على الزمان ودون المشتق وان النسبة المعبرة في الفعل تامة والمعتبر
في المشتق لغيدته غير تامة الا عند وقوعه بعد صرف الاستفهام او النفي
وح يكون اسناده اى الفاعل كاسناد الفعل اليه ويكون الموصود منه
الاسناد والقيامه واحكم بالحمل بالاستفهام ويكون مفاد هذه الجملة بعينه
مفاد الفعلية من غير فرق الا في الدلالة على الزمان وعدمه من حيث
الوضع لكن لا يكون اسناده الى المبدأ المتقدم كاسناد الفعل الواقع
خبراً عنه بل لا بالصدق هو عليه اه قد يستدل عليه بأنه لو كان بما حو
فيه ذوات خاصة لم بعد حمل الموصوف على المشتق بل يكون بينهما
كأنه لا يكون الموصوف انما هو ذاتية وفيه انه الذات اذا المصور لوجه
احمال يكون حمل الذاتي مفيداً **الظرافة** وما ذكره من لزوم الانقلاب
نفسه ومول عن الفيداه لغى انه على هذا التقدير يكون مفهوم الضاحك
الان له الضحك وهذا المعنى ليس عين الانسان في يلزم ضرورة
احمال ويكون مادته مادة الوجوب مع ان دخول النسبة في حقيقته فاحتمال
ومحال ومع خروج احد الطرفين الخمس وغير مقول كذا في الجملة
انت لا يذهب عليك ان عدم مقولية دخول النسبة في حقيقة
الغير المتوقف بعقلها على امر خارج مسلم لكن كون حقيقة المشتق
كذلك غير مسلم عن المشتق عند صاحب هذا المذهب كالفصل في التوقف
توقفاً على المشتق اليه وهل الكلام اللاحق قد برر من انه امر بسيط

لا يسمي على بسببه هذا امر ضروري بحكم به الوجود ان الصحيح فانه لا يفهم عند
 سماع مشتق في المحاوره معنى مركب انما يفهم معنى واحد لكن قد يناقش
 فيه ان فهم المعنى الواحد مسلم وانما ان هذا المعنى بسببه نفى ان بل جار
 يكون المعنى الواحد اجمال المفهوم كتركيب من الذات والسببه بتاليه
 والالكان معنى فذلك الثبوت الالبض اه قد ناقش فيه الصور العام
 للمحقق بانه عند دخول الذات في المشتق لا يكون معنى الثبوت الالبض
 الثبوت الشبه الالبض بل يكون المعنى الثبوت الشبه البياض وطلدانه مجموع
 وبما من قبل المواضعات اللفظية فان المقصود بوجه دخل الذات
 عاما او خاصا لكان المفهوم الثبوت الالبض الثبوت مفهوم الشبه مفهوم
 الانتساب الى البياض او مفهوم الثبوت كمراد انه او مما يكذب الوجود
 ثم لما كان التعريف معناه بالعبارة العربية على طرفه النوصف غير
 مستبعد الا بان يقال الثبوت الشبه البياض اقام الالبض مقام الذي البياض
 ولا مناقشه فيه بعد وضوح امر او هو الذي عليه المحقق مما قال في حجة
 من ان الثبوت البياض او الثبوت له البياض مختل من حيث العربية اذ لا
 رابط بين الموصوف وله البياض والرابط في التركيب التقديري على
 باصرح بهما ز وغيره هو لفظ الذي ونحوه فيقال الثبوت الذي البياض
 او الشبه الذي له البياض وعند ثم ان الذي له البياض هو معنى الالبض
 فهو في قوة الثبوت الثبوت الالبض او الثبوت الشبه الالبض انتهى
 والاول ان يقال في العليل الاخلال من جهة العربية عدم صحة وصف

المعرفة عدم بقولنا له البياض فلا بد من الوصلة وعندهم الوصلة في الوصف
المعرفة بالجملة لفظ الذي الي اخرها قال كالا لا يخفى وليس منه
وبين المشتق منه مردحجب احصيه اه مفهوم المشتق على هذا الرأي
حقيقه بسيط لها اتحاد بالعرض مع ذوات تترتب عليها اثار ثم يذهب
احصيه قد توجد بوجودها بالذات معارض الوجود تلك الذوات فيقع
وصفا بقها لتلك الذوات وح يكون منشا تترتب الاثار بها
الوصف المفهوم وقد لا يوجد لكن للفعل ان بغيره مغاير اياها ويجعل وصفا
بها وح وقد يكون هذا الانصاف منشا تترتب تلك الاثار وقد لا يكون بل يكون
تترتب الاثار لذوات تلك الذوات او الامور الداخلة فيها فعلى الاول
فككون مصداق الحمل بالاتحاد انضمام هذه الحقيقه وعلى الثاني كونه بحيث
يصح انزاعها وتوصيفها وعلى الثالث نفس تلك الذات كونهما معا
الاتحاد وان كان يصح التوصيف به لان مناط اتحاد هذه الحقيقه تترتب
الاثار المحصورة فمابه تترتب الاثار على الوجه المحصور يكون مصداقا لحمل
هذه الحقيقه واحكم بالاتحاد بهما مثال الاول لا يبيض والثوب لا يبيض
لصفتها بسيطه متحدة مع الثوب اتحادا بالغير لما انه تترتب عليه الاثار المحصورة
بالابيض مثل تفرق البصر ونحوه ويوجد هذه الحقيقه لوجود مغاير لوجود الثوب
عارضه له وحاله منشا تترتب تلك الاثار فمابه هذه الحقيقه به مثال
الثاني القول وهو اضافته محصورة متحدة بالعرض مع السماء والسماء
تترتب عليه الاثار المحصورة بالقول وليس للقول وجود مغاير لوجود

الا ان الفضل بغيره مغاير السماء وكجمله وصفاته لان السماء بحسب نفس الامر
بحسب الصبح توصف بال فوق ومثا لترتب تلك كونه في نفس الامر بهذه
ومثال الثالث القادر مثلا اذا ذات البار يغرر رجل فان ذاته تعالى يبرز
علينا انما القادر بنفس ذاته تعالى لا بقيام صفة منصفه ولا باضافه بامر
مغاير لذاته تعالى بذاته تعالى مصداق حمل القادر بهذا النحو من الحمل
في العرضيات اعلى من النحويين الاولين لشبهة بالحمل بالذاتيات لما انه لا يوصف
على عرض صفة وكذا حمل المتصل على اوصافه فان الجسم بترتيب عليه انما المتصل
لاشتماله على الصورة الجسمانية لا لقيام اتصال بالجسم فمما اعتدوا
ثلاثة اعداد لا ينقص مثل ايمانها من مجموع الثوب ففي هذا الاعتبار انما ينحصر
وهو الثوب لا ينقص واعتباره بما انه حقيقة مغايرة لثوب وبهذا الاعتبار
صفة قائمه به منصفه كما في هذا المثال او عطفية كما في مثال الفوق واعتباره
من حيث هو وفي هذا الاعتبار لغاير من وجه واتحاد من وجه فقد وضع
في اللغة لفظ باز او الاعتبار الثاني كالبياض والفقونية ونحوهما ووضع
الاعتبار الثالث لفظ ما حوز منه مشاركا اياه في اعادة مغايرته اليه
وهو المشتق ولم يوضع باز او الاعتبار الاول لفظ مفرد والتقي بالتركب
النوصفي فمفهوم المشتق متحد مع مفهوم المبدأ او بالذات ومغاير فمفهوم
المشتق فرد وان اجدما المبدأ او هو تمام حقيقه والاخر بالمبدأ او وصف
له وهو عرضي له ومنحصر معه اتحادا بالعرض من جهة قيام المبدأ او بنفس
ذات الموصوف وانت اذ اراجعت الي الوجود ان لم تجد هذا الرأي

تبعيد كل البعيد **قوله** وانت خبر بان الامر لو كان كذلك لكان حل البياض
القيام بالثوب **صح** كما ذكر ذلك معلوم الاشتقاق بالضرورة قال في المحاشية
وذلك لان مصداق حل المشتق على شيء قيام مبداء الاشتقاق فيما
حقيقا وهو اذا كان مبداء الاشتقاق مغاير لذلك الشيء او فيما غير
حقيقي وهو اذا كان نفسا عاما بذاته ولا شك انه بكل اشياء في البياض
القيام بالثوب انتهى وانت لا يدب عليك ما فيه من التنديس والغلط
من جهة عدم الفرق بين الحمل والالات وبالذات وبين الحمل والاتحاد
بالعرض قال اللازم على هذا التقدير صحة حل الابيض على البياض القيام بالثوب
مثل حل النوع على الشخص والذي يلزم ما بين صحة الحمل بالعرض من جهة
قيام المبدأ باحد الوجهين المذكورين واين هذا من ذلك ولو نسبت
بالاشتقاق الحمل بين البياض والابيض بالضرورة فيخرج الضرورة بل هو من
الاعلاط الناجمة من حساب اهل العرف والمجاورة من الاختلاف
الذي بين مفهومي المبدأ والمشتق لا يجدون مفهوم المشتق منجدا
مع الحمل ومفهوم المبدأ غير متحد لا يستعملون اتحاد شيء مع شيء ومغايرة
اياه وحسابهم هذا لا يكون حجة او ليس شان طالب اختلاف اقتضاها عن
مجاورة العرف **قديروا** مع انه مستبعد جدا قال في المحاشية إشارة
الي انها منجدة بالذات كما يشهد به الوجدان فكيف يكون بينها الاتحاد
بالذات والتغاير بالاغتيا انتهى انت تعلم ان الوجدان منهم في امثال
هذه الفضائل على وعادي اختلف فيها الاعلام **قوله** وبغير الفاتحة

عن البياض بسفدي انت لا تذيب عليك ان هذا لا يصلح بينها ولا استولا
لا فان التعبر باللفظ لا يدل على معايرة معاينها بالذات كنف وقد يكون
شيء واحد باعتبار شي اسمي مختلف ويرشدك اليه ما امر عليه
رج من الاتحاد الذي بين العادة والجنس فتدبر فقد اسنية عليه مفهوم
بما صدق عليه يعني ان احمرارة او اقامت بنفسها تكون من افراد احواله
تترتب عليه الانوار المحصورة بالحد ولا يلزم منه الاتحاد بين الحرارة والحد
مفهوما والكلام في هذا دون ذاك **قوله** نظر الى الوصف القايم به اه سواء
كان انقياس حقيقيا وهو اذا كان الوصف غير الموصوف غير بالذات كما
سواء القايم او غير بالاعتبار كحقيقه الوجود القايم به او قايما غير حقيق كما
نصور ان كان حاصله لا محل فانه ليس قايما بالغير لا اذا ما واعتبار انتهى حاصل
هذا الرأي انزع امر بسيط متجمع الموصوف مخالفا للمبدأ بالذات وهو
مفهوم الشئ وانت لا تذيب عليك ان انزع امر بسيط تنوي المبدأ او كوي
احمال مفهوم الذات انشأ اليه المبدأ مما يحجب الطبع السليم والذات
استقيم **قوله** بل من انزعاده فيه تغليب لان الموصوف من حيث
هو موصوف والوصف من حيث هو وصف والنسبة من حيث هي نسبة
من انزعاده كذا في الجائز **قوله** يمكن ان يستدل بانه قد قرر في
موصفه انه بالجنس والفضل لا بد منها من علاقه العوض لان
احدهما ليس ذاتيا الاخر فعلى ذلك التقدير لزم ان يكون كل مناهضة الاخر
ولا اختلاف بينهما بالجنس والخصيصة لان الجنس والفضل جنس بفضله

من حيث انها لا بشرط شي وبهي حسنة واحدا في المحاشية وانت لابد
عليك ان لا غلطاش من اشراك فان لفظ العوض يطلق على معين احدهما حال في
مشتى والاخر خارج المحمول وليس من لوازم المحس والفصل علافة الحلول كيف وما
بما يحتاجان وفصلان اعني بما لا لا بشرط شي متحدان وجود او جلا فلا حلول
بغيرها اصلا فليس احدهما حال والاخر المحمل وانما العوض بينهما معنى يخرج مع الحمل
كما يدل عليه قوله لان احدهما ليس ذاتيا والاخر والاستحالة في كون كل منهما عرضا والاخر
بهذا المعنى لان كلاهما خارج عن الاخر ومحمول عليه فافهم ثم طار عبارة اصل المحاشية
لتقتضي ان الاستحالة اللازمة كون كل منهما عرضا عاما والاخر وذا طار ايضا اذا
المفهومين الذين بينهما عموم من وجه يكون كل منهما عرضا عاما والاخر لان العرض
للعام الكلي الخارج عن الشيء المقول عليه وغيره هذا الصديق على كل اعمى
ومن وجه بالنسبة الى الاخر ولو قيل المراد بالعرض العام مصطلح المنطق بل
العارض العام مطلق والاستحالة عموم كل منهما عن الاخرين فيل فعلي هذا كون
المحس عرضا عاما بالنسبة الى الفصل ممنوع بهذا المعنى وانما يلزم لو ثبت
عدم ترتيب المهنية من الاعين من وجه قوله فلمم الترجيح بلا مرجح بيان اللزوم
ان كلاهما صالح للحسنة والفصل فاعتبار احدهما حسنا والاخر فضلا ترجيح
من غير مرجح وانت نذهب عليك انه على هذا التقدير تغير كل منهما حسنا
وفضل معا لا بسبب فقط ولا فضلا والقيام المهنية من ذات اخص من منهما
من حيث احسنته والفصل حتى يحلف المهنية باعتبار احدهما حسنا والاخر
فضلا والعكس معا قوله او يكفي في تقويم المهنية النوعية احد الحسنيين والفصلين

أنت لا تذهب عليك لغايته احد اجنبين او الفصليين ممنوع فان المتيه عبارة من
 جميع الاجزاء واذا اقل خرو لم يبق تلك المتيه وهذا ظاهر جدا **و** فيلزم التصریح
 بلامر ح فيه ان اللزوم ممنوع بل يكون كل حب وفصل كما قد علمت وان لا يكون
 الفصل تمام اجزاء المميز انت لا تذهب عليك ان هذا اصطلاح منكم لا يعني
 من الحق شيئا والكلام في ان تركيب متهيه من اعميين من وجه يكون احدهما
 مميزا للآخر عما تشارك فيه ويكون مميزا لجنس اخر ايضا كذلك فان يعطلهم
 على ان لا يسمى هذا المميز بالفصل فخصر الكلمات في الجنس باطل او يكون
 هذا الجوز داخل في الفصل ويكون تركيب المتهيه من جنسين ولا يمكن ابطال
 التركيب على هذا النحو بان الفصل في اصطلاحنا هذا اذ اذاك **ف** قابل **و**
 لا امتناع ان بصير المادة صورة مادة تعني نيم الفرع الاول بانه لو جازكون
 فضلا لما جازكون اما صورة لان الجنس بصير مادة باعتبار الفصل صورة
 باعتبار وانت لا تذهب عليك ان فيه مشابهة من احتقار فان المادة
 بمعنى الجوز المستعد والصورة بمعنى المستعد لا انصير احدهما هو الاخرى لا
 ان يكون المستعد لا مستعدا بالنظر اليه لكن هذا اصطلاح اخر غير المادة
 المصطلحة هنا الجنس اما خذ شرط لا من ضرورة كونه مستعدا لا
 في كون شي واحد مادة وصورة بهذا المعنى فالذي هو محال غير لازم والذي
 يلزم غير محال نعم لو ثبت ان المادة بمعنى الجنس اما خذ شرط لا واما
 بمعنى الجوز مستعدا وبيان مصداقنا ان الكلام لكن لم يبرهن عليه بعد
و لو في حقيقته قال في المحاشية ولو في حقيقته واحدة بالقياس

الى حقيقيين والاول كالحجوان بان يكون مادة في الفرس وصورة في الانسان والثاني
كالناطق بان يكون في الانسان مادة بالقياس الى الملك وصورة بالقياس
الى الفرس **قوله** وان يكون للمخفف الواحدة مادان وصورتان إشارة الى
اثبات الفرع الرابع والثاني تقرير الاول لوفازن الفصل الواحد حجب
لكان لمخففه واحدة مادان لان احبس مادة باعتبار هذا انما يجري في البطل
جنبين لمهية واحدة واما البطل محصل فصل الحجبين في مهيتين فيندرج في
الفرع الثالث وتقرير الثاني لو كان فصلا احبس واحد في مهية لكان له
صورتان وانت لا تدب عليك ان تعد ومادة بمعنى احبس اما خور
للاول فبعد الصورة بمعنى الفصل اما خور بشرط لا غير مستيق الفساد بل
هو مثل مدعي في اجهالة وخفاء نعم تعدد المور ومعنى اجهور المستند والصورة
بمعنى معطى الفعلية اياها قد ادعى استحالة لها من استحالة تعدد العلة المستقلة
ضرورة وحول اما مادة في العلة النائمة للصورة والصورة في العلة النائمة للمادة
لكن كون مصدر في مادة بالمعنيين واحدا ممنوع لم يبين بعد بدليل نعم ثبت
عليه الفصل بعد اعتبار بشرط لان المطلوب فانهم **قوله** ويكون للمخففين المخففين
صورة واحدة إشارة الى اثبات الفرع الثالث والاشق المندرج فيه من
فرع الرابع بانه لو قوم فصل واحد نوعين او حصل احبس في لازم ان يكون
لمخففين صورة واحدة لان الفصل صورة في مرتبة من المراتب وفيه مثل ما عر
من ان استحالة تفويم صورة واحدة بمعنى الفصل اما خور بشرط لا مثل استحالة
تفويم فصل واحد نوعين جهالة وخفاء فلا يصلح دليلا عليها ثم مبني اشكال

هو انهم قالوا ان مبولي العاشر من الحنفية لمبولي الانفاك متخافته بالحنفية في نفسها
 والصورة حنفية واحدة وطبيعة نوعية فالمبوليات عشرة والصورة واحدة فقد
 قومت الصورة الواحدة النوعية عشرة وتقوم الفصل الواحد وهو الصورة
 اما خوزة لا بشرط النوعية عشرة وفارنت اجناس عشرة وهي المبوليات
 اما خوزة لا بشرط وزم عموم الفصل من احسن وبصير تمام مشترك بين
 الانواع العشرة فقد صار ضبا وقد وجدت العلماء الاعلام اسابرين ارض
 المحققين من ذوي الافهام معبرين بالعجز عن حل عقدة هذا الاعضال وازاحة
 هذا الاشكال **في** وهو في الان ان عين صورته النوعية نعم عين صورته النوعية
 لكن الصورة النوعية في الانسان هو النفس الناطقة لا كما زعم ان فيه
 صورة نوعية اخرى غير النفس خذرا عن احتمال التركيب من المجرد والهادي
 وليس هذا بين الاستحالة واما الصورة المنطقية لا تكون مدركا لتلك الكلمات
 اصلا فانهم **في** يعني لا اشبهه تقدم كل من مبداء احسن والحركة قال في
 احاشبه المعبر عن الفصل في الحيوان هو ما به احسن لانفس احسن والحركة
 والفصل هو النفس الحيوانية كما ان المعبر عن الفصل في الانسان ما به
 النطق الفصل هو النفس الانسانية والمعبر عن الفصل في الحيوان
 ليس نفس الحركة واحسن والفصل مبداء واحد لكن في في عبارة الشرح
 استخدم انني لا يظهر الاستخدام وجه ادليس في كلام الشرح المحقق ضمير الانبي
 قوله غير بهما معا وهذا الضمير راجع الى احسن والحركة المذكورين سابقا ولا بد
 ان يريد بهما مبداء احسن والحركة والاتوجه الاشكال ولا سيما في كلامه

بقوله يعني لما اشبهته بقدم كل من مبدأ الحسن والحركة اه واذا كان المقصود من
مرجع التميز واحدا لم يكن استخدام نعم في عبارة الشرح مسامحة **فقد** منع ان الحركة
متوقفة على الادراك مطلقا باحلاف المشهور فيما بين الفلاسفة فانهم قد
مروا ان التصور الكلي لا يكتفي في صدور الجزئية بل لابد من تحليل جزئي في شعب
منه شوق واردة جزئية فتمشيت قوة محركة على التحريك لكن المحقق القدر
رجح اجاز صدور الحركة عن ادراك كل يكون منحصر في شخص فتأمل فيه حتى
نظرك حقيقته **احال** الشئ المحقق قدس سره فاذا ترك منه امرين
متساويين وعلى هذا تحليل حصرا الكلي في التضمن ولا يلزم منه ترك التميز من
امر من متساويين **وله** فعلته لا تكون الا امر واحد الاستلزام وحدة
المعلول وحدة العلة وهذا بعينه كما تراه يدل على امتناع مركب التميز من
متساويين مطلقا لانه في اجابته وانت لا تذهب عليك انه ان اراد بوجوب
التميز التام الوحدة النوعية فسلم لكن استلزام وحدة المعلول بالنوع وحدة العلة
ممنوع لانه من دليل وان اراد بها الوحدة العددية بان يكون احصية **احالة**
من التميز من الفضلين هي احصية احاد من الفضل الاخر فوحدة التميز بهذا الوجه
ممنوع **وقال** الشئ المحقق قدس سره وبالحمله اذا حصل التمام المعبر في الفضل
القريب صنفه للمخطط التميز امتنع كعدده بلا شبهة انت لا تذهب عليك
ان ما افادة قدس سره يرجع خلاصة الى الاصطلاح ولا العن شيا فان
المقصود انه بل يصح تركيب مهنه من جنس وجزئين اخرين يكون كل منهما متميزا
عن جميع المشاركات والفلاسفة يقولون التركيب بهذا الوجه هو الاسمي

كل من الجزئين المتميزين فضلا ام لا وذا لا يتم جعل التمام اما خود في مفهوم الفصل
اصطلاحا صفة للجزء المتميز وذا لا يتم ان جعل التمام صفة للجزء المتميز ولم يكن
كل من هذين الجزئين فضلا محض يحصل عند مجوز هذين النحويين الترتيب
فتأمل **والاشه** المحقق قد كسره وذا انما يتم اذا كان الفصل بسيطا لم
مقصود قد كسره ان هذا انما يتم اذا كان الفصل بيا هو علة لسيطا الي غير
معتبر في علية شرط رايد يكون معه علة نامنة او لو كان علية مع شرط رايد فحورا
يكون مع شرط علة محبس ومع اخر علة محبس اخر فلا استحالة في تعدد الاثر
على هذا الوجه وليس مقصودة قد كسره ان هذا متوقف على بساطة الفصل ولو كان
مرتبيا جاز تعدد الاثر فان العلة النامنة لسيطة كانت او مركبة لا يجوز ان يصدر
عنها اثران بل لا بد في صدور واحد الاثرين من اعتبار امر ليس في صدور الاخر
كما يدل عليه مسئلة عدم صدور الاثر عن الواحد ولبها فتأمل ووجه جواب
وهو ان المحلول في الحقيقة ليس هو محبس من حيث هو بل من حيث اخرته
بالفصل كذا في المحاشية وحاصله ان علية الفصل انما هو لان تصفيا محس
ونجده معه لا يوجد في نفس الامر من دون ان يصف به فلو فهم حبين
لكان عند اتصافه باحدهما عاريا عن الاتصاف بالاخر فيلزم التحلف قطعا
فلا يكون الجزئين من حيث احريته عموم من وجه قد مر المحس في مثل هذا
فيما مر وقد اورد ما عليه **باب** **فوا** انت تعلم ان التركيب الذي ليس فيه
اهايم ويحصله الذي يظهر في تقرير الكلام ان التركيب من الاجزاء المجزئة
انما يكون بحسب اتحادها بان يحصل بعد اتحاد امر معين كل منهما وذا انما ياتي

اذا كان احدهما مبها فعينه الاخران محصل ونفرد ونصير هو هو ويدر غير معقول
في الامر من المنساردين لعدم الابهام هناك سعي ان يحل عليه ما في الجاشنة
لغني ان الكلام في المركب العقل والمركب من منسا ومن نفس مركبا عقليا
على ما فرزاد الا فير وعلى ظاهره ان المركب العقلي عبارة عن مركب من الاجزاء
المجمولة ولا شك ان منسا ومن كل منهما محمول على الاخر فكيف لا يكون
مركب من امرين منسا ومن مركبا عقليا **قال** الا ان لغز العموم بحسب الاعتبار
اي باعتبار الصدق الذي **قال** البسم المحقق قدس سره والا لكان محفوظا
احسن الاخر فيه انه يجوز ان يكون يحصل كل منها من الفصل ويكون النوع عبارة
عن مجموع المحصلين من الفصل فلا يلزم تحق النوع بدون احسن الاخر ذلك
بان يحصل الفصل ليس الا بان يحد منه فبدل ابهامه فالفضل اذا اخذ
بالحسب صارا نوعا فاحسن الاخر اذا اتحد معه نصير نوعا اخر فالمتمية التي
فرض ترديها ان جنوب الوجود والكمال صفة اعتبارية لا يجوز ان
يكون معللا من ذاته تعالى لان مقتضى اجماع الحسب ان يحسب او لا يحسب
المجوز فيها الوجوب السابق اما عين الوجوب اللاحق او غيره وعلى الاول
يلزم التقدم على نفسه وعلى الثاني يلزم ان يكون لذات واحدة وجوبا
وهو باطل بالضرورة الالائية واذ لم يكن وجوبه معللا من ذاته وقد كان
ذاته كائنا في التقرر والموجودية فالذات كائنية في جنوب الوجوب
فالوجوب واجب الذات بنفس ذاته وما هو واجب بنفس الذات لا يكون
معللا من غيره اذ الواجب لا يقبل التأخير من الغير فاذا وجب عليه فعل

اصلا فافهم **في** ضرورة ارتفاع الواجب بارتفاع وجوده آه والا لا يكون الوجود
 وجوبا سواء وجد او مع وجوب آخر لذاتي بالحيثية **في** راما التوار واما على
 سبيل البديل آه دفع لما عسى ان يتوهم ويرد على جواب الشك المحقق فيه
 سره بخزان يكون الوجود الذي هو من ذاته معللا لغيره لكن اذا وجد الذا
 لم يمكن وجود ذلك الغير وتوار والعلة المستقلة بدلا جازما جاب المحقق رحمه
 الله تعالى بان التور وباطل مطلقا ولك ان نقول ان التوار والبدلي وان
 وان صح في نفسه لكن لا يصح كون الذات والغير علمين للوجود بل فان
 كلا العلمين في التوار والبدلي محال لايضا اجتماعها اصلا والا لزم تحصيل احاصل او
 عدم ما فرض علة وكل علة ممكن اجتماعها مع المعلول من حيث هو معلول وبها
 لا يمكن اجتماع الغير العلة مع الوجود الذاتي فان الوجود الذاتي باي ارتفاع
 الذات التي هي احدي العلمين على هذا الفرض فكيف بجامعة العلة لغيرها فان
 لا يمكن التوار وبها وحقق ان الدعوى بدنية لا حاجة الى الاستدلال عليها وقد
 سئل بان الغير الذي يفرض وجوب الواجب اما ممكن فهو معلل من التوار
 واجب له فوجوب الواجب قبله واما واجب قبله فليزعم بعد الواجب وهو
 باطل لما سجي في المحبت الرابع وللدلائل التوحيد فافهم **في** المص رحمه الله
 تعالى وثانيتها انه لا يجوز ان يكون الواجب لذاته مركبا آه المقصود ان الوجود
 بالذات بما في التركيب وربما سئل على انفا التركيبين بان الاخر
 اما واجبه بالذات من دون حاجة لبعضها الى بعض فلا يترتب منها حقيقة
 ولا يكون تلك الاخر الاخر او خارجية لها لوجوب حاجة بعض اخر الى المتيه

أخففيه إلى بعض ويكون كل منها منفردة منفردة متجاوزة فلا يمكن الاتحاد بينهما
لأن كلاهما إذا نظر إلى مفهومه يكون التفريق والوجود ضرورياً من دون
الخطأ ما يوافق كما هو شأن الواجب فلا يكون اجزاء عقلية متحدة الوجوداً
ممكنات أو مختلطة وعلى التفسيرين لا وجوب بالذات للمركب المجرد
الممكن إذا أصبح عليه عدم لذاته فقد صح لعدم على المركب فاذن قد بان
أنه لا يمكن التركيب لواجب الوجود وما استدل به بعض نظار السلم
بأنه لو كان مركباً لا يذنب التركيب إلا في شأنه لأن كل كثرية لا بد فيها من
الأحاد فتلك الأحاد واجبة لأنها اجزاء الواجب وتلك الباطل
فقد لزم سباط الواجب في المحلّة سقوط ظاهر وقد فني عليه تصور محلي
على الدعوى على ما هي عليه **فندبر** **فان** المص رحمة الله تعالى والألا احتاج
الواجب في ذاته ووجوده اه وتلك نقول أن الحاجة المناسبة للوجوب
أحاجة في الوجود والمركب ليس له وجود سوى وجودات الأجزاء فليس
أحاجة سوى حاجة الأجزاء في الوجود لأن الممكن له ليس إلا الوجود لوجود
الأجزاء فعدمه محيل على نحو من عدم بعد الأجزاء مع وجود الأجزاء والنحو الثاني
من عدم قال بالذات بالضرورة فلا تحتاج المركب إلى محيل بذات النحو
العدم والاحتاج فأنما تحتاج إلى محيل النحو الأول من عدم وهو عدم
لعدم الأجزاء وهذا المحيل ليس إلا جاعل الأجزاء فإذا وجدت الأجزاء فقد
وجب المركب ووجد ولو فرض اجزاء المركب واجبة فقد استحال عدم
عليها بالذات فقد استحال عدم المركب بعدها لوجودها فصار المركب واجب

الوجود من دون حاجته في الوجود الى الاجزاء نعم للمركب حاجته الى الاجزاء في
 محصل اخصفه وبالعبارة اخرى في الوجود الى الاغراض فانه للوجود اما
 الثاني له الحاجة في الوجود ذلك ان نقول في اجزائه انه لا شك ان
 المركب عبارة عن تلك الاجزاء متوحد نوع وجدة فوجود المركب وجود
 في الوجود ذلك ان نقول في الجواب الامر واحد هو مجموع وجودات الاجزاء
 ومن البين ان المجموع لا يحقق الا بعد تحقق الاجزاء فقد لم نوقف وجود
 المجموع على وجودات الاجزاء ولو كان هذا التوقف لاجل توقف محصل
 المنة المركبة على الاجزاء وصيرورتها منة ومن البين ان توقف التفر
 والوجود بهذا النحو الصياني الوجود لعدم لغاية الذات في الوجود منه
 والتفر وتوقفه على تفر الاجزاء ووجودها وان كان لاجل توقف صيرورة
 تلك المنة وكون ما به الشيء هو ما هو فتدبر فانه مع وضوحه في حقها
 الاجزاء الذاتية وان يكن اجزاء اخصفه اذ فيه دفع لا يرد ويرد منها ان
 هذا الدليل ايا يدل على نفي التركيب اعماري لا على نفي التركيب العقلي لان الاجزاء
 العقلية متحدة ذاتا ووجودا ولا يحتاج اليه اتركب وحاصل الدفع ان التركيب
 الذي مني مستلزم للتركيب اعماري فلو كان التركيب من الاجزاء العقلية كان
 بخلافها اجزاء خارجية يتوقف عليها التركيب فقد لم احاط به الباقطعا قال
 في الحاشية الدليل يجري في الاجزاء اعمارية واما في الاجزاء الذاتية من حيث
 انها اجزاء ذاتية التي ليست اجزاء اخصفه وليست اجزاء اخصفه وليست متغايرة
 الا بفعل العقل عدم جبرانية طائفة انتهى والمراد لقوله واما في الاجزاء الذاتية

جريان الدليل في الاجزاء الذهنية ليس بما اياها اجزاء ذهنية بل لا استلزام
الاجزاء الخارجية واما ان جريان محض بما هي اجزاء حيفية لا يادفع عليه اه
اصطلاح انها فتن لكل الطبع ان المفومات المتفرقة متعل الغفل
اولا وبالذات ليس بالاجزاء العقلية بل ان لم يكن ان لا يسه على التلزام
ونقول ان المهتبه المرتبة من الاجزاء العقلية بحيث ان لا مغنير عما هي عليه
قبل التحليل ولا تنقلب من مادة الى مادة اخرى بالضرورة العقلية
فلو تتركب الواجب من الاجزاء العقلية لكان احاصل بعد التحليل
واجبا كما كان من قبل مع انه يحصل بعد التحليل مجموع محتاج الى الاجزاء
مفقد قد يرد والفرق قد يقرر في موصفه ان الشخص الواجب عنيه اه
دليل اخر على نفى التركيب العقلي لقريره ان الفين الواجب عنيه فذاته لا تصور
فيها الشك فكذا يمكن تحليله الى مفومات كلية او احدها مفهوم كلي والاجزاء
شخصية فانه ج هذا الشخص هو الواجب والمفهوم الكلي يمكن تسميه
معلول له ولا يمكن الانحاء بين ما هو شخص مفقه ما هو كلي كما لا يخفى وهذا
هو الذي عناه في الحاشية حيث قال التركيب الذهني عبارة عن محصل
وابهام وهو لا تصور بما فيه محصل انتهى قال المحض الدواني في الا
سند لال على نفى التركيب العقلي بان الاجزاء العقلية المكل منها عين وجود نفسه
او بعض منها وجود نفسه دون بعض اخر او لا شيء منها وجود نفسه وعلى الاول
يمنع لان وجودات الاجزاء متغايرة ووجود التركيب مجموع وجودات الاجزاء
وعلى الثاني فالواجب ما وجوده عين ذاته والاخر يمكن وعلى الثالث صار

الآخر وكلها مكنات فالمركب ايضا مكن وهذا معنى على ان زيادة الوجود تسليمه لا
 وقد بين بدأ من دليل الفلاسفة على غنبيه الوجود في الواجب من **القصير**
 الصفة الزائدة يجب ان تكون معللة ولا يصح تعليل الوجود بالمهنية الموجودة فاد
 يحتاج ما الوجود زائدا عليه في الوجود الى الغير فزعم الاحكام فافهم **قوله** الانصاف
 بالادعاءات البعينة وبالادعاءات الاعتبارية اخرج يدل هذا الدليل على غنبيه
 الوجود مطلقا سواء كان وصفا عينا او اعتباريا لان كل صفة زائدة الانصاف
 بها معلل ثم لما كان غنبيه الوجوب نفسية عند الوهم لكونه امر السبب وفع
 وانحن اه لغني ان مصداق هذه الصفة نفس ذات الواجب والافلا **الصفة**
 من علمه يكون واجته من قبل ولزم المخدور فافهم **قوله** فالوجوب المطلق على
 كلاً التقديرين يجوز ان يكون عرضا زائدا اه لغني انه يجوز ان يكون مفهوم
 الوجوب معنى اعتباريا ويكون مصداقه وذرت متعددة لكون بعضها
 موجودة وواجته وهذه التسمية اسمها الشباطين **قوله** فالاولى
 ان يقال اه لغني ان يقال على محبت التوحيد والبرهان المقام الذي با
 هناك **قوله** وانحن انه اذا كان الوجوب بالمعنى المصدري اه لوصيجه
 ان الوجوب المصدري معنى واحد فكان متشاه انتراعه اي مابه
 الواجته واحد اذا كان نفس المهنية مابه الواجته يلزم على تقدير
 الاشتراك التركيب من تلك المهنية وغيرها واحياها الى الغير والحل
 اتحاد الوجوب بالمعنى المصدري يدل على اتحاد معنى مابه الواجته
 واتحاده بهذا الوجه يدل على امتناع الاشتراك وهذا معنى على **المتعين**

المفصل الرابع في إيجاب العلم

الواحد لا ينزع الاعتراف في نوع وحدة ولا ينزع عن الكثرة المحضة وقد ادعى
فيه البدئية فتأمل المفصل الرابع في إيجاب الممكن **قوله** لا يحكم بان النساق
علته اه قد يقال ان العقل بدئيه يحكم بان الشيء اذا تساوى طرفاه ختاج
الى مرجع وحكم بترتيب الفاقه على هذا التساوي فيصبح تحليل الفاقه فاللزم
بين الفاقه والامكان منع هذا الترتيب ضروري وهذا هو معيار العلته
فعليك بالنائل الصادق وقد قتل في بيان العلته ان العلم بالامكان
سيلزم العلم بالفاقه في هذا الحكم اني ضمنه والعلم بالمعلول لا يلزم
العلم بالعلته بل ضمنه امر رايد وانما بدائش ان العلته لان العلم بالعلته
المعنيه سيلزم العلم بالمعلول المعين واما العلم بالمعلول المعين
فلا سيلزم العلم بالعلته المعنيه يجوز تعدد العلل للشيء واحد وبما
اكتسبه على جواز تعدد العلل المستقلة لمعلول واحد لانهم الا اذا ثبت
كلية ان الاشياء من العلم بالمعلول سيلزم العلم بالعلته من دون ضمنه
ويؤخر في النظرية بل لا ينبغي ان يقال انه مكابرة مخالفة لحكم الفطره
فانا تعلم بالتوحيد ان العلم ببعض المعلولات سيلزم العلم بعللها من
دون ضمنه فاقم النسبته الحاكية عن حال نفس المهيته فاذا لم يحقق المهيته
لم يحقق حالها فاذا لم يلزم تاخر الفاقه عن لقرار المهيته بف وعبارة
اخرى الفاقه صفة متبوعه عن لقصي ثبوت الموصوف والامكان
سلب شرط يكون ثبوت حل العدم الفيرخ يلزم تاخر الفاقه عن الامكان
تاخر اذا تكالبا وقبل الدفوعه الى الممكن حين العدم لا شيء محض باطل

الذات لا يمكن ان نصف نصفه فاذا قررنا اننا على ان نخرج عنه صفات احد
الامكان والاخرى الفاقته واحد الوصفين عنه الاخر وقبل التفرقة بينهما
تقديره بحكم العقل بامكانها وفاقها فالامكان والفاقه صفات بحكم
العقل يتقدم الاتصاف باحدهما على الاتصاف بالآخرى والكاما على
شي واحد سواء عرضا عند تقريرها او عند تقديرها فتأمل فيه **وهو** فان
الضرورة كافية في الاستغناء فكان سلبها كافيا في الاحتياج لك ان
تقلب هذا الدليل على عليه الامكان للحاجة بان الضرورة كافية في
الاستغناء من دون علة كيف والواجب يستغن عن نفسه من دون
علة في الاستغناء وكذا المنع يستغن في العدم من دون علة فنحن
ان يكون سلب الضرورة كافيا في الحاجة من دون علة والامكان الضرورة
عنه الاستغناء ضرورة ان السلب اذا كان علة لشي تسويه عليه
لنفسه فافهم **وهو** والتحقيق ان مثا الاحتياج هو الامكان بمعنى مصداق
احتمل ان ظاهر هذا التحقيق فاسد فانه عالم بان علة الحاجة خصوصية الذات
وتحوي وجوده وحسب تاخر الحاجة عن وجوده وهذا فاسد بالضرورة والتحقيق
في هذا المقام ان فاقته الممكن ذاتية وذاته بذاته مصداق حكمة والاحتياج
فيه الى علة وجعل كما ان ذاته بذاته مصداق الامكان فالفاقته غير
منسوخة عن حقيقة نعم اعتبار ثبوتها عند العقل لا يمكن الا بان فرض
ذاته في عالم التقدير او عالم الواقع وتوق هذا كلام اخر هو ان نفس
الذات الثابتة في علمه تعالى الغير الموجودة مصداق للفاقته في الحياء

الوجودات فالقائمة بنفس ذات الممكن نعم المحكم بالقائه انما يكون بلا حطة
الامكان كما ان المحكم يكون الان ان انما بلا حطة امكانه ضرورة ان
المتنوع لا حقيقته له حتى يتجسم ثبوت شي له واما المحكم بالنسب والعينية فاما
نصفه زيادة المصادق وهو فاسد عند الفعل السليم **قوله** فيه اشارة الى
حيوان البعوض هذا هو المشهور بين المشايخ حتى جعلوا اهدرك للكلبات
والجربيات فضلا لان وليس بهم دليل على ذلك رجاء للغياب بادم
محمسه لا العنى من الحق شيئا والتجربة تشبه بخلافه ومن تامل بالانصاف
في ادراك بعض الطيور وفي نسخ العنكبوت واجاد النحل العمل لم يبرهن له
شك ورب وعلم لينا ان الحيوانات تدرك للكلبات والجربيات ومصدقة الجحاش
لان هذا الترتيب الايمن الذي يعجز عنا وعن عليها او لو الفعل كيق يصدر من لا يور
له علم ولا يكون له تصديق ويعلم ان هذا القول لعمدة من نعمات طيور السخافة
نعم ليس لحيوانات البعوض فكر وروية وانما يحصل لها ما يحصل بالضرورة وبفعل الارادة
قوله لانا نقول المحكم التحليلي انه المقصود منه الاجابة على مذنب الذاهبين الى
اتفاك صنجة يحمل بين احريات واهم فايكون بانفاك النسبة التامة في المحكم
التحليلي واما على ما هو التحقيق فالحكم وان كان تحليليا لا يخلو عن التسنية التامة
وان التصور يتعلق بكل شي حتى التسنية التامة لكن الامكان عن اصله ساقط
هي شي هو ال استدلال اتفاك يحمل بين احريات لو لم دل على اتفاك المحكم
التحليلي **قوله** في الكلام في الترجيح بلا مرجح انه اجواب عن الاعتراض
وحاصله ان اختلاف العقلاء لم يقع فيما ادعى بدنيته وهو لطلان الترجيح بلا مرجح

والذي اختلفوا فيه هو الترجيح بلا مرجح والمعتز لم يفرق بينها فكانه منى اه انضم
انه جواب عن قبيل المعتز بان الترجيح بلا مرجح مستلزم للرجح فالقول بخوار الاول
يستلزم القول بخوار الثاني والبطمان غير متوجه لان الاستلزام وان كان حقا
لكن العقلاء والقائلين بخوار الاول لا يرون الاستلزام وليس هذا الاستلزام بيا
فلا يكون القول بخوار الاول قولا بخوار الثاني فتدبر قال في المحاشية في اياه
الاستلزام وذلك لان ترجيح الفاعل احد المتساويين بالنسبة بلا مرجح ترجح
خصوصا احدهما بلا مرجح لان نسبة الفاعل الى كل متساوي سواء انتهى وبدا ظاهر
جدا ليق واذ كان مع وجود الفاعل هو المتساوي وقد كان محال من قبل هو
انساوي بوجود الفاعل وعدمه سواء فلو تحقق احد المتساويين فقد تحقق
من دون مرجح **قوله** لانه لا وقت قبل ذلك الوقت ويدبرل على ان حدوث
العالم قبله في ذاته ممكن الا انه امشع لفقدان الوقت اللازم للحدوث ولوقبل
بالامتناع بالذات بان يقال الوجود الذي لا ياتي المكن طرانه هو النسخ الخاص المتعلق
بوقت معين وما سواه من النسخ الوجودات مستحيلة على ذوات الممكنات بل العالم
لا يمكن وجوده الا على النظام الذي وجد لكان اسلم قال في المحاشية الزمان عند
الكفى يكون امر موجودا متناهي في جانب الماضي كما ان الممكن عندهم خلاط
غير متناه انتهى اعلم ان القول بنهاية الزمان بعد القول بوجوده خفيف جدا لان
الذي يعقل من حقيقته المعروض للتقدم والتأخر بالذات فلو كان متناهي فالعدم
متقدم عليه ام لا لا سبيل الى الثاني لانه لا يعقل تنامي غير القوار الا بالحدوث
وسبقه العدم وان خالف فيه صاحب الفلاني ولم يمهده الصدر السعدي

معاينة اذ لم يقيم عليه العدم صاندي بقدر لم تقدم العالم ولذا السبيل الى الاول
لان تقدم العدم على الوجود لا يكون بالذات على القول بوجود الزمان فتقدم
بواسطة الزمان فتقدم قبل الزمان زمان فاذن فلو ظهر لك ان السبيل
الى القول بحدوث الا الى ان يقولوا التقدم والناخر ليس من صفات
الزمان بل عرض لا يعرض او لا وبالذات وح لا حاجة الى القول بوجود الزمان
وسنعود الى هذه المباحث ان شاء الله تعالى **قوله** - وقرئ لم يعترفوا بالخصيص
بل جوزوا الترجيح من غير مرجح ولا يوجب في ابحاثه من ان عدم الاعتراف
بالخصيص لا يدل على الاعتراف بعدم الخصيص ولا يلزم عنها الخصيص لا يخصم
قوله - هو الخصيص هو الارادة وهي صفة من شأنها الخصيص قال في ابحاثه
فهم لم يقولوا بالخصيص بل بالخصيص مطلقا والفعل المخصص حاصل مخصصه احدا
الطرفين بل بالخصيص فليكن ان يقولوا لا معنى للخصيص الا كخصيص احدا الطرفين
بعينه فغاية ما لم في ابحاث ذلك بالنسبة الى الارادة ولا محذور فيه بالجملة
الخصيص بل بالخصيص محال وغير محال والمحال ان لا يكون للخصيص مخصص
مطلقا لا في جانب الفاعل ولا في غيره لاستلزامه الخصيص من غير مخصص
مطلقا وعيب ان ياتيك بصيرة اعلم ان نسبة الارادة الى الطرفين انما
باسواء فتعلقها باحدهما دون الاخر ترجيح من غير مرجح فلا بد ان يقال ان نسبة
الارادة الى جدا الطرفين وجوبه وكذا النسبة الذاتية الى الارادة فليكن
الخصيص من غير مخصص وسياقي كخصيفه ان شاء الله تعالى لكن هذا الذي غير
القول في ما شرح الاشارات وانما قصدنا قال مناخر والاشعرية فاطمة من

الفرق بين ترجيح المختار واحد النساء وبين والترحج بلا مرجح وان النسبة الا برادة
 الى الطرفين على السواء فتعلقنا باحد هاتين غير مرجح **فقال** قدسوا المحققون
 منهم وسموا آله ليس بذراعي الاشعرية انما هو رأيي سمحت فجمع فيه بين الفلسفة
 والكلام كلف والاشعرية بل اهل النسبة فاطنية تخاصمون عن نسبة الكائنات
 الى الاوضاع بل بعض المنصفين يشيرون الفاعل به الى الفرد وان كان هذه النسبة
 خطأ كما بين في موضعه **فرد** واما خفض نفس الزمان بمقدار مخصوص اه قال في
 المحاشية انتاع كون الزمان على مقدار اخر يدل على خفض حركة الفلك بمقدار
 معين لان الزمان مقدار بحركة انتهى وقال في المحاشية اخري هذا المقدار الزمان
 بنفس ان يكون متناهيًا بحسب المقدار لا بحسب الوضع لان الزمان مالا لولا
 متناهيًا بحسب الوضع كان طرفه الا قبلهم وجود العارض والمعرض معدوم و
 لقد مر عليه لقدما زمانيا وايضا الزمان متصل واحد له بالنظر الى الواقع وجود
 ثابت ولا شك ان وحدة هذا الوجود لا مقصور مع الطرف العارض لانني قوله
 لان الزمان اه إشارة الى دليل الفلاسفة على عدم تنامي الزمان لقبره
 على لو كان متناهيًا كان له حد بالفعل وهو الا ان هذا الجدا ما قبل الزمان قبلته
 ان لم يكن او معه وعلى الاول يلزم وجود العرض بدون المحل وعلى الثاني
 يلزم ان يكون محادث في الا ان حادثيات الزمان ولا يلزم هذا على تقدير
 عدم التناهي لان الا ان امر متوهم لا وجود له فلا يصح شي من قبلته و
 بحسب اخلاص الا بحسب التوهم ولا كماله في توهم العارض قبل المعارض كذا
 قالوا فاقابل فيه وقوله هذا المقدار الزمان اه إشارة الى اجواب عن هذه

انحججه وهو ما تؤخذ من كلام صاحب القضاة المحقق بن عيسى في مثال هذه المقامات
منسبته ولا منفيد كلامه وتقريره ان التناهي لا يستلزم ان يكون له حدا بالفعل الا ان
ان الدائرة متناهية وليس له حدا بالفعل فذلك الزمان دائرة كتيق وهو
مقدار الحركة العقلية التي هي حركة مستديرة وقد حدثت في الدار حلبة واحدة
فلا حد فيه بالفعل ومعنى متناهية انه بحيث لوحد الواحد وضعي بررت متناهية
منسبته وهذا هو الذي غني بالتناهي في المقدار لا بحسب الوضع واراها للتناهي
بحسب الوضع ما يكون فيه التناهي بالفعل وجعل دليل القلاسة دليل على اطلاق
وجود التناهي بحسب الوضع لا لاجل حدوث الزمان وتناهيته وهذا الجواب
سحق قال الزمان والكان دائرة لكن اخر اذ هو متقدمه ومساخرة بالدار
في انقضى النفس والتجدد وان كان باعتبار مع وعدم القرار وهذا الوجود
له وحدوث الدائرة على سبيل التجدد والنقص لا لفعل الابان لوجه قطعه
مبدأ والقطعة الاخرى معدومة ووجود قطعه من الدائرة من دون وجود
باطل وانحرام هذا مكابرة فاضحه اللهم الا ان يمنع التناهي اخر اذ الزمان ^{بالقديم}
والناخر بل يبرم كون هذا الحكم اختراعا دسحي بحقيقة التناهي الله تعالى
ولم يمهده الصدر الشريف بقدر الزم في تقرير انحججه على الشق الاول وجود
احد المضافين بدون الاخر لان التناهي مضاف الى التناهي ثم اجاب ثلثة
اوجه الاول النقص بالحركات المتناهية لانه لا بد لها من طرف قبله
الاستحالة الثاني ان الا ان ليس له حقيقة مضافة في نفسها بل حقيقة
من مقولة اخرى وقد عرض له اضافته كونها متناهية في الزمن ولا استحالة

في معنى الا ان الزمان في الدين وبدا اجواب لا يمس النضر الذي قدمه الثالث
 ان الطرف ليس له مفهوم محصل يكون موجودا بل انما هو سلب التناهي فعلى تقدير
 ان الزمان لا يكون له طرف موجود لا قبله ولا بعده نعم ربما يتوهم في التوهم على خطه
 سلب التناهي امر واقع في الدنيا ولا استحالته في تقدمه اذ ليس هو عارضا
 الا في التوهم وبدا اجواب وجبته الا انه منى على راي الشيخ المقول ان الاطراف
 لا وجود لها في الخارج بل في التوهم فقط ثم انك قد عرفت ان الزمان على
 تقدير وجوده لا سبيل الى تناهيه تذكر واما قوله والظاهر ان زمان متصل واحد
 اه فلم يدرك محصله الا ان لانه ان اراد بقوله ولا شك ان وحدة هذه الحقيقة
 اه لان اتحاد هذه الحقيقة مع الطرف العارض غير مقصور فمسلم لكن لا يلزم
 الاتحاد مع الطرف في وجود الحقيقة الا تضائبا المتناهي بطرف في الدبر
 وان اراد ان وجود هذه الحقيقة الا تضائبا او وحدة بالاعتقيل مع وجود
 الطرف فهو غير صحيح لان الضال ذي الطرف ووحدة وجوده لا تباقي
 وجود الطرف وعرضه نعم باقي وجود الطرف المعروض بين الآخرين
 المقدار فيه ولا كلام فيه فتدبر قوله واحق عندي ان الملمات على مسمى
 اه لعل مقصود الامام رح ان احق على طور الفلسفة ان لا احق في الواقع
 بذاته رحمه الله تعالى مخرج بخلاف ذلك فتأمل وتلك الصورة انضمت
 هذه الحركة اه الصورة غير النفس العقلية وهي عدمية الشعور فالحركة العقلية
 اذن حركة طبيعية وهو خلاف ترتيب الفلاسفة فان الحركة الدورية
 لا تكون طبيعية عندهم وان كان نفس النفس العقلية فالحركة ارادته على كل

لقد مر لابد لها من العائنه اذ لا فعل عندهم الا العائنه في قول **هذا الجواب** الجواب
لثاني فقال **قوله** واجب عنه بان الملوك والمنصوره نوعيه اه فيه ان هذه الصور
بسيطه على راسهم فلا يقتضي هذا الاختلاف في مادة واحده بل انما يفعل مثابها مع ان كون
المنصوره الصوره نوعيه محضه لا يظهر من كلامهم بل العذر الشريفي قد مرح بخلافه
والذي قالوا انها ان الصوره النوعيه للفلک الکلی قد انقضت كونه وقد عطف
بعض منه صوره اناج فافترت كره ففي البعض الآخر مختلف الشخص وهو المنصوره
شي يظهر بالتأمل وفيه ما فيه قال في الحاشيه هو ان التعابير والتعدد وبحسب الاشارة
ليس تعابير او تعدد في الوجود اناج في هذا السوال باختصاص كل جزء بوضع
خاص وفيه ان الاخر او المقدار به الوجود وبنى تحدد و الوجود اناج في
ترتيب الانا كما حققنا في جوابنا على شرحها كل النور ولا شك في الانا
بحسب هذا الوجود اناج واما السوال باختصاص كل جزء بوضع خاص فليس
منوجبالا ان الوضع معترفي بخصويه اجرد من حيث اختصاصه اشياء والا دل ان
يقول ان الاخر او المقدار به تحدد و الوجود اناج لان هذا الوجود
وحد الاول ان لم لا تميز **قوله** الا ان يقال اذا احتياج امتداد بين اشارة
الى ضعفه فانه يدل على لزوم الاحتياج للتساوي لا على توقفه عليه لدان
الحاشيه ذلك ان نقول بوضع اليه الترتيب وتحلل الفاك بهم الكلام ثم
المقصود بالاهم اثبات كون الحاجة من لوازم الامكان حتى لا يفرم الاستغناء
في اليك عن الفاعل واثبات العلانية غير واجب ما قد اشير اليه من قبل
ان المذلة الانصار عين منه المكن كالامكان **قوله** الخصم منها هو الفاعل

بان الحدوث عليه اه هذا محجوب فان المصريح قال بعد هذا ان المكنون وذكر
 اقوال اصحاب البحث والاتفاق وهذا صريح في ان المحض منها هو لا انهم وهذا
 يقتضي ان وجه ايراد المصريح قابل **قوله** ويلزم عليهم نفي الصانع تعالى البه عن ذلك
 علوا كبيرا لم يميزون ذلك قال في الجائز في الواجب لازم عليهم اذا كان انما
 الواجب مختصا فيما ينفذ على العلوية والمعلولية والافلا والافلا في صانع العالم
 من حيث هو صالح فلما لم عليهم الا ان يفرق بين اجتماع الاجزاء وغيره انتهى يعني
 ان يفرق ويقول وجودات الاجزاء منفردة لا تحتاج الصانع واجتماعها يحتاج اليها
 وهذا كما نرى فاضحه فان اجتماع الاجزاء انما هو بساوي الاجتماع والابتماع وكذا وجود الاجزاء
 مساوي لمها في السلب الفردية فانهم **قوله** الثاني مني على ان الوجود يحتاج الي
 سبب فذهب المصريح ما يستلزم على عدم ثباته الاولونه الذاتية وفيه ان الحق
 قد كسره بوجه يظهر منه توقفه على سبب متفصل فذهب **قوله** نقابل ان يقول
 الوجوب السابق اه يظهر منه ان الوجوب السابق وجوب صدور المعلول
 والوجوب اللاحق وجوب وجود المعلول فالوجوب اللاحق وجوب عارض
 لذات الممكن بخلاف ما قال صاحب اللاحق المبين من ان الوجوب اللاحق
 عارض للمنية المفيدة بقيد الوجود وحسب الكلام فيه مشعائ ان الله تعالى **قوله**
 لا يخفى انه وان كان امرا اعتبارا به هذا الاشكال واراد عليهم في سببه الوجوب
 على الوجوب وحسب الكلام فيه مشعائ ان الله تعالى **قوله** ارادوا بالان الزمان
 الفصيرة ومع تقرير الكلام ان الزمان محللة الى اجزائه مقصده وما بدأ به
 لا يكون واجبا بالذات **قوله** بل نقدر ما ذابا على اصطلاح المتكلمين قال في الجائز

وهو عندهم لا يستدعي ان يكون المتقدم او المتأخر في الزمان او نفس الزمان
اعلم ان التقدم الذي عبارة عندهم عن التقدم الالفكائي الذي يكون بالذات
ويزال نوع من التقدم الزماني على مصطلح الفلاسفة وتعبير الاصطلاح لا يحدي
بل الكلام في ان هذا النوع من التقدم بل يعقل من دون وجود الزمان ام لا ذلك
فيه سمي ان شاء الله تعالى ان شاء الله تعالى ثم قال واما الاشارة الى منع وجود
الزمان فظاهر التحقيق ان هذه الوجهة لا تنس على قول الفلاسفة فان الكلام في
التمكن القديم مطلقا ولا خلاف بين المتكلمين والفلاسفة في انه لا سبيل
الفاعل على تقدير تحققه وان اختلفوا في ان ذلك الفاعل موجب او مختار
ربما يجمل الكلام بهما نسب في خصوص الزمان بل في التمكن القديم مطلقا انتهى
نهيته ان التمكن المتكلمين فالقول بالتمكن القديم فانهم قالوا بزيادة صفات
الباري عز وجل وهي ممكنات على رايهم ويكون موجبا بالنسبة اليها فتدبر
قوله التفرع الاول بالنسبة الى حدوث الصفه اه الظاهر ان الفرق بين التفرع
بان في الاول يجري تحقيق المسند في حدوثه سواء كان حدوث حدث
الوجود في نفسه او حدوث الوجود بغيره كما يفسر عنه عبارة قدس سره بانه
حال الوجود محمول حاصل او حال العدم فاجتماع النقيضين في الثاني يتحقق
في الاحداث الاحداث الوجود في نفسه او احداث الوجود بغيره لكن
النقص بالنسبة يدل على ان مقصود الثاني لان الاول لا اختصاص له بالحدث
وبالنسبة بل سعي ان يقال لو لم يصب وجود شي لان وجوده زمان نفسه
حصوله حاصل وزمان عدمه اجتماع النقيضين فان اجب بالفرق بين

حصول حاصل بهذا الحصول وبنه حصول غير هذا الحصول بحاجب مثله عن الدليل **قوله**
لعل وفيه التحصيل اه قد ظهر لك ان التفرير الاول لا يتوقف على احدث بل يجري
في الموجود مطلقا فلا يلزم للمحصيل وجه **قوله** فلا يجري فيه شبهة الحضم قد عرفت وجه
جوابها **قوله** والحضم مكره نعم مكره لكن الكاره غير ذات في خصوص الصفة فان
توقف الصفة على الغير ورمي واجداث الاعمال الاختيارية وبسببها ام لا
الى الكاره وجانبوس وجزيه فالجواب بانير الطبيعية فاطك في تاثير الارادة
فقال **قوله** يجوز ان ينهي سلسلة الحاجة الى حاجة تحتاج بنفسها اه قال في
اراد بالحاجة والموتيرة المعنيين المتقدمة على الاكاد لا المعنيين الاصل
المتاخرين عنه فجوز ان يكون شئ يحتاجا وموتيرا لا مازر ايد مطلقا او مازرا
اعتباري لكن ج يكون للحاجة والموتيرة حقائق مختلفة لا يستلزم عنده الطبيعية
عنده الافراد كما سبق من الضابط الكلية انتهى اعلم ان الحاجة والموتيرة
معبران اعتباريان ولهما مصداق ومطابق فالمعبران المعبران به المصداق
فقد عرفت ان الحاجة نفس ذات الممكن فانها بنفسها مصداق مصداق
الذات والافقار في بنفسها محتاجة وذات الكلمات حقائق مختلفة فالحاجة
كذلك لا للضابط المذكورة فالتك قد عرفت انها فاسدة واما الموتيرة
بمعنى المصداق فنفس ذات الموتيرة ان كان التاثير بنفس ذات وان كان
مع اعتبار حشيه زائدة فنفس ذات الموتيرة مع حشيه زائدة معا فان
كان مراد المستدل بالموتيرة والحاجة مصداقا فالجواب ان الحاجة محتاجة
بنفسها والموتيرة مؤثرة بنفسها وان كان مراد المعنيين المصدرين فالجواب

المصرح في الاول في الترتيب واما انقصر المصريح على الثاني لان الظاهر ان صاحب
الشبهة اراد بها المعنيين المصدرين فتدبر **قوله** هذا المنع يرجع الى منع كون الال
مكان رفع ضرورة الطرفين اذ لانه بعد تسليم ان الامكان سلب ضرورة الطرف
او استواء نسبة الوجود والعدم لا يمكن تحوير وقوع العدم بلا علة والالزام التراجع
بلامر حجة وادانت لا يذهب عليك ان هذا المنع ليس بحقيقا عنده بل الغرض
اجل والشبهة على فسادها صورة بانه ان زعم العدم صالحي للتاثير بطل ما ينبغي
عليه لطلان اللازم وان زعمه غير صالح والوجود صالح لبصر الملازمة في خبر
المنع فبدلية باطل ثم بعد ذلك حقق ان محل المنع عندنا لطلان اللازم كما
يشير اليه قوله فان عدم المعلول عندنا لعدم العلة وح لا عبا في كلام المص
رح فتدبر **قوله** فيكفي فيه سلب التاثير في الوجود اذ هذا انما يصح لو كان العدم
الساكن والا لا حق ممكن واما ان كان واجبين بان يكون وجوده في زمان
قبل وجوده وفي زمان لاحق لزمان وجوده محالا بالذات فلا تخاجان
الي شئ لا الى تاثير ولا الى سلب تاثير وان تأملت فيما انصا اليك
خرج وجه اخر لكلام المصريح وضمه المنع الاول على سبيل التحقيق فتأمل
قوله يلزم ارتفاع المنقضي على تقدير ارتفاع التاثير كما كان تقابل
ان يقول يجوز ان يكون ارتفاع التاثير محالا مجازا ان يرتفع المنقضيان
على تقدير وقوعه اجاب عنه في المحاشية وقال ارتفاع الوجود والعدم
معا على كل تقدير محال بالضرورة وان كان ذلك التقدير تقدير محال
الانتمى الى رفع الوجود والعدم عن زيد محال وان كان على تقدير **قوله**

انتهى وبعد هذا موضع مائل والضرورة ههنا لكن الامر سهل لان الحاجة سلب التأثير
في عدم المعلول منه لا حاجة الي بيان **خبر** قال اريد بالتاثير اعمنى الاول
في هذا المقام الترديد والاجابة بحسبها فان اراد السوفسطاى بان التأثير مطلق
التوقف عليه فالجواب ما افادنا من ان اراد التأثير تحقيقا فاجواب منع
املازمه كما افاد اولاد السند ان عدم كفى فيه سلب التأثير في الوجود
فلما اخرجنا الى بان فيه بخلاف الوجود فنأمل وذكر ما سلف **و** كما صرح الشيخ
في المهيئات انفسا بال المعلول يحتاج الى مفيد نفس الوجود بالذات
انه قال في المحاشيه فاصل الوجود هو المحتاج بالذات والبقاء امر عرضي
كما لحدوث قال الامكان متعلق به لا بغيره فحمل البقاء اثر بالذات كما يدل
عليه كلام الشرح ليس بصواب انتهى لم يرد الشيخ على ان اثر الفاعل بالذات
الوجود واما صفه هو كونه بعد العدم فلكونه ضروريا بغير متعلق اذ هو غير ممكن وقام
المحتمل رحمه الله تعالى البقاء عليه فانه ايضا من صفات الوجود لازم له في
بعض المهيئات والمحقق في هذا المقام ان الوجود وصفاته كلها من اجابعل
كيف لا كما ان الوجود ممكن كذلك كونه بعد العدم او كونه باقيا لكن الاثر
بالذات الوجود والصفات انما هي اثار يكونها تابعه للوجود في اثار محمولة
بالعرض بحيلة ولعل هذا هو الذي راد المحتمل رج والشيخ ثم ان كلام انفسه كسر
ليس ابياعن هذا مقصوده ان الوجود انفسا من اجابعل ادلا هو الوجود للبابي
والتاثير فيه ثابت كما كان حين حدوث وجوده في اول حدوث اثر
لعلنه وغيره باصل الوجود والوجود في الزمان الثاني اثر له بذلك التاثير

الباقى في الزمان الثاني وغيره بالبقاء وبالعينية ما بال واخلصه كما ان الوجود
ابتداء بتأثير افعال كذلك الوجود الباقي بذلك التأثير الباقي فابتداء الوجود
بابتداء التأثير ودوامه بدوام التأثير وليس هناك محصل افعال غير ذلك
التحصيل كيف ولولم يكن كذلك اذ لو لم يكن الامكان والحاجة والايجاد
واحد لم يكن الوجود واحدا ولولم يكن الوجود واحدا لزم وجودات غير متناهية
كذا في الحاشية **قوله** وبهذا يظهر لك ان العلة المنفصلة اذ وبالله قد ظهر
لك ان الوجود الباقي هو التأثير في الوجود والابتداء في الالقاء هو الایجاد
وان العلة المنفصلة هي العلة الموحدة فانهم **قوله** واما من قبل احكامها فيه كلام طويل
سنبني في بعض منه انشاء الله **قوله** ومن قبل المتغيرة اذ قال في الحاشية
الاول لقد راعى المغرور والثاني لما خرمهم ويرد عليهما ان ينقل الكلام الى المصاحف
والوفد نتعنى ان يرجع هذا ان القولان الى وجوب الوجود الخاص امتناع
وبذلك لا ياتي في امكان العام انتهى وقد مر من كلامهم ما بال هذا التوجيه ثم الرجوع
الى وجوب الوجود الخاص في معرض انقضاء وعدم منافاته لامكان العام باطل
وقد مر مثله **قوله** قلت لا نسلم استواء التوقعين اذ اعلم ان المشهور من
قول الاشعرية في هذا المقام ان ترجيح المختار احد المتساويين بالنسبة
اليه جانز وقد اطنب صدر الشيرازي في رحمة الله تعالى في بيان مبلغا من الاطاعات
وبناء على هذا قالوا ان حائل احوادث قديم يفعل بارادته ما يشاء مع
تساوي النسبة وهو لا يسأل عما يفعل وعلى هذا يرد الاشكال المصدر
بقوله فان قلت وحاصله يرجع الى ان ترجيح احد المتساويين بالنسبة

إليه تسليم للنزج بلا مرجح اى الوجود بلا سبب ولا دفع له بوجه ولا محسوس
 الله تعالى اعرض عن هذا وحكم بعدم تساوي استوار الوقوعين بالنسبة
 الى ارادة فيحصل ان الجاعل مع ارادته المتعلقة بالوجود قديم والاشتر
 تابع الارادة فلا يلزم الخلف لان وجوده امر ارادى حسب الارادة بل يمنع
 الوجود قبل ما يتعلق به الارادة بوجوده فيه لانه وجوده بلا سبب وهذا النحوى
 الخلف جائز وافع **لما** منع ان يمنع ذلك انه منطوق نظرات قدس سره
 تقرير اجواب ما هو المشهور وادراك قدس سره بما حصلت ان الارادة
 المتعلقة بالوجود احدث قديم والبارى موجب بالذات بالنسبة فلا
 ولا قدم احدث في هذا النحوى اجواب سليم العلة للوجود احدث في الاراد
 وضع استعماله في اتحاد الفاعل كما قد علمت وهذا هو الذى يرام تحقيق قوله الذ
 علة موجبة لتعلق الارادة القديمة بوجود احدث في وقت معين فالارادة
 والتعلق كلاهما قديمان واهم احدث وهذا مع وضوح قد حقق على نظرات اجوا
 فقالوا بانقضى منه العجب ثم لنا بها كلام هو ان هذا القدر غير كاف بل لا يبر
 ذلك من القول بافتناع انحاء الوجودات سوى هذا النحوى احدث لانه لو كان
 الوجود في الزمان السابق على زمان احدث كالاول مثلا ممكنا ولم يتعلق
 به الارادة فتعلق الارادة ممكن ام محال وعلى الثاني عجز البارى المتحار عن
 جعل بعض الممكنات يقال عن ذلك علو اكبر او على الاول فمسبة الارادة
 الى النحوى على السواء يملن التعلق بها فلا مدح من مرجح فليزم الخلف والازم
 الوجود بلا سبب ضرورة تساوي نسبة الارادة اليها فاذن لا بد من القول

بانتفاع وجود الحادث في غير الوقت الذي حدث فيه وعلى هذا في صواب
ان جعل الحادث قديم وهو اجاعل امر بدو جوده في وقت معين وادارته وتعلقها
به فديان وهذه الارادة القديمة تعلق بهذا النحو من الوجود ان لم يكن عين الله
في مجموعته للذات فلا تسلسل ولا تخلف في التعلق فان وقوع امر او على
حب الارادة والتعلق على هذا النحو جائز بل واقع والائتمار الوجود بالسبب
اذ لا انقضاء من اجاعل الا كذلك كذا ينبغي ان يفهم هذا المقام **قوله** فتأمل إشارة
الي انه يلزم شأبه من الاحجاب وهذا الجواب لا يؤكد الاختيار اذ الاحجاب
الذي يؤكد هو الاحجاب بعد الاختيار وهذا الجواب معه كذا في الجائزية التي تمنع
ان اختيارية الفعل يلقى فيها صدور الاثر بالارادة والاحجاب صده ولا شك
ان الاثر لا يوجب تعلق الارادة ووجوب تعلق الارادة لا يضر في اختيارية
الاثر ولا المفقورة والوجوب الذي جاء في الاثر هو الوجوب بعد الاختيار
وتعلق الارادة به من قبل والاحجاب الذي قبل الاختيار انما هو اجاب
الازادة للاحجاب الاثر فلا ينافي الاختيارية واما انشاء الاحجاب لا في الاثر
ولا في ارادة الاثر فليس شرط في الاختيارية بل لا يكاد يصبغ بحال فديان
لك ان من مبادئ العقل الاختيارية بالنسبة باختيارية كما تعلم ونفس الارادة
هذا هو الحق الصريح وهما من الكلام قد استوفينا في فوائدها الرغبات شرح
المسلم **قوله** هذا السلسل ينقطع بالقطع الاعتبارية قد قرر اجوابك
المؤثر التام في الحوادث عادت لان من جملة نعمات العلة تعلق الارادة
وهو حادث وعلة تعلق اخر وهكذا وهذا السلسل في الامور الاعتبارية

لان التعلق امر اعتباري والتسلسل في الاعنيان ان كانت مجموعته
 فلا يبعد لان الكل في حكم حادث واحداث لا بد من القول بالاعتناء بحادث
 فيكون كل تعلق فوقاني بعد الاحق فهذه السلسلة مثل ما يقول الفلاسفة في رتبة
 الاحداث بالتقديم من سلسلة المعدادات ثم القول بان التسلسل في التعلقات
 منقطع بالقطاع الاعتبار لا يخلو عن كذا لان القطاع بهذا التسلسل يوجب انقطاع
 علل الاحداث فبعبارة الاحداث ثم هذا التسلسل في جانب المبدأ هو باطل سواء كانت
 الامور المتسلسلة اعتبارية او غيبية لانه لم يصح على هذا التقديم البراري الفعل جاعلا
 ثابا لواحد من احاد هذه السلسلة واللاحداث تقدم هذه السلسلة تمامها كما يمكن
 والكان عدم البعض مع وجود البعض غير ممكن اذ لا يحمل العدم السلسلة
 اذ ليس فيه عدم معلول مع بقاء العلة وليس هذا لعدم محال انفس فاذن
 هذا العدم حائز فلم يجب من احاد هذه السلسلة تمامها لان الواجب يحمل
 عليه جميع احوال العدم واذ لم يجب لم يوجد فيلزم ان لا يوجد حادث اصلا
 ولا يمكن ان يقال ان المقدار المشترك بين التعلقات قد وحيث بالباري
 الفعل فاستحال ارتفاع التعلقات واما ارتفاع كل تعلق فقد استحال بوجود
 لان البراري غرضه انما يؤثر بارادته واختياره فلا بد من تعلق ارادة بهذا
 المشترك وقد فرض التعلقات كلها حادثة نعم يمنع هذا المقلا سفة في
 دفع هذا المحدث في سلسلة المعدادات كما سفت عليه الشا والعالما
 يجوز ان يكون ذلك مرجح امر اعتباري بارادة قد عرفت بانفسه قال
 بها شئته هذا النظر لظن الي ما ذكر في الشبهة من لزوم التسلسل ومع قطع

النظر يقال على تقدير حدوث المؤثرية يكون المؤثرية ومرجها داخلين في مجموع
الحوادث الا ان يقال لا محذور فيه فان خروجا عنها ليس بواجب بل
كونها داخلين وخارجين انتهى النظر خروجا لان المؤثر في المحلته باهو
مؤثر في المحلته خارج عنها فبالم **قوله** فهو ان عدم العلم بالمرجح اه قال في
المحاشية ان المخرج هنا صور علمية لان سبب احواله الارادية صور حاصلة
في نفس المتحرك فالمراد بعدم العلم بالمرجح عدم بعد الاختيار اي عدم بقائه
وصف **قوله** ارادة العبد شي الى ارادة الله تعالى اه على هذا ينبغي
الترجيح بل المخرج جائز وكلام الشافعي المحقق قدس سره من عليه **قوله** فان
قلت جمهور المتكلمين قالوا اما الصفات القدسية اه واجبت بانهم لم يروا
ان علته الخارجية الى المقتضى مطلقا احدث بل مقصودهم ان علته الخارجية
الى احواله الخارجية اما على المختار احدث كما سيأتي ان القديم لا يكون
اشترط المختار واما الصفات بعد ما ليس محتاجة الى المؤثر بل احتياجا
الى المقتضى بالايجاب والمؤثر في اصطلاحهم احض من مقتضى فاعل
قوله قلت مرادهم يكون احدث علة احتياجية وان درو عليهم ان
المحتاج في الحقيقة هو اصل الوجود وكونه بعد عدم بعض كما حكم بالنظر
الاصح والوجدان الصحيح كما في المحاشية قال الشيخ فمن الفاعل
بأنه في وقتا ان لا يكون فاعلا ولا مفعولا مفعولا بل يكون مفعولا معدوما
ثم يعرض للفاعل بالاسباب التي يصير بها فاعلا بالفعل ثم يصير فاعلا فعلا
عنه وجودا ليس بعد ان لم يكن فلا انه كان ما لم يكن اما يكون من الفاعل

وجوده واذا كان من ذاته اللا وجود لزم ان صار وجوده بعد المكن والذي
له بالذات من الفاعل الوجود والوجود الذي له انما هو لان النسبة الاخرى
جهة بحسب عسا ان يكون مغيرة وجوده الذي له بالذات واما انه لم يكن موجودا
فليس عن علته فله فان كونه غير موجود قد نسبت الي علة ما هو عدم علة فاما
كون وجوده بعد عدمه فامر لم يصير لعله فانه لا يمكن النسبة ان يكون وجوده
بعد ما لا يمكن فلا علة له نعم وجوده يمكن ان يكون فلو وجوده علة وعدمه قد
يكون وقد لا يكون فبحر ان يكون علة واما كون وجوده بعد المكن
فلا علة له فان قال قائل كذلك وجوده بعد عدمه يجوز ان يكون ويجوز ان
لا يكون فنقول ان غيب وجوده من حيث هو وجود فلا بدخل للنعدم
فيه فان نفس وجوده يكون غير ضروري وليس هو غير ضروري من حيث
انه بعد عدمه ولكن وجوده هو الذي اتفق الا ان واما حيث لو وجد وجوده
وجودا بعد عدمه فليحط فيه كونه بعدم والتفق بعده فذلك لا سبب له فلا سبب
يكون وجوده بعد عدمه وان كان سبب لوجوده الذي كان بعد عدمه
من حيث وجوده فحق ان وجوده جائز ان يكون وان لا يكون بعد عدمه
الحاصل وليس يجب ان يكون وجوده بعد عدمه من حيث هو وجود بعد عدمه
من حيث هو وجود بعد عدمه جائز ان يكون وجوده بعد عدمه وان لا يكون
اللهم الا ان لا يكون وجودا صلاح الاعتيار للوجود انتهى انت لا بد
عليك ان هذا الكلام لم يمتط بالاطباء المحل نزح الي الي مرجع احد
الي الوجود والعدم السابق وكون هذا الوجود بعد عدمه واجبا على ان يجعل

الوجود والعدم من غلة العدم وكون بعد العدم وصف ضروري للوجود غير ممكن
فلا يكون معللا ونفيه ان ازلية الوجود والوجود بعد العدم كلاهما ممكنان ^{باعتبار} بالذات
ذات الاحداث فالازلية على وجوده وكونه بعد العدم كلاهما ممكنان كما ان
الوجود والعدم ممكنان فيكون الوجود بعد العدم محجورا كما ان اصل الوجود
محجول فاجعل انقضي الوجود وكونه بعد العدم فيكون كلاهما اثر اجاعل لكن
هذا لا يفيح المستكين الذين الي استغناء الاحداث في بقائه وانما يلزم لو كان المحجول
وصف كونه بعد العدم فقط دون الوجود نفسه وانما اذا كان الوجود ووصف كونه
بعد العدم بآثاره الوتر وبقائه معناه ذلك التاثير والنقص في هذا المقام ان كان
الازلية محلا على الاحداث بالذات يكون الوجود امكنا للماضي انما هو الوجود
الحاضر برهان وجد فيه والعدم في غير ذلك الزمان ممسعا بالذات هو الوجود المحصور
ووصف كونه بعد العدم انما امكانه بالمكان الوجود وليس يجوز عليه الانقضاء ^{وصف} الا انه
بأنقضاء الوجود راسا بان معنى هذا النحو الضم المحجول بالذات الوجود ^{وصف} وبقائه
لكونه مابعد للوجود محجول بالعرض كسائر اللوازم وان كان الازلية ممكنة فوصف
كون الوجود بعد العدم ممكن بعد اوجوبه لان الوجود كما يجوز ان يكون بعد العدم
كذلك يجوز ان يكون بعد العدم كذلك يجوز ان ازلية نسبتة وصف كونه بعد العدم
ووصف الازلية بالنسبة الي وجود الاحداث متساويان فلا بد من مرجح لكونه بعد
العدم على ازلية فيكون هذا الوصف محجولا بالذات كما ان نفس الوجود محجول بالذات
لكن الظاهر هو انقضاء الاول لان اجاعل هو انقضاء رقباص مطلق فلا يحل عن افاض
مادام المتفاض عليه صالحا لقول الفيض والمالم بعض علم ان الاحداث اب نفسا

عن قبول الوجود في الازمي فاللازمية غير ممكنة عليه انما يمكن الوجود بخاض الذي اقا
توجد به وقد علمت من الكلام بالصلاح وبلا على ما قلنا ثم الكلام الذي دفع ان
بالذات الوجود او لونه العدم انما هو على تقدير جعل الموصف على كما هو تدبير الشيخ
واما على تقدير جعل البسيط فسياق الكلام في العدمان التفرقة بحجول
او كونه بعد البطلان ونس الكلام فيه على ما تقدم كما ينبغي ان نفهم ولذا يلزم
هذا انما يلزم لو كان المجعول بالذات هو وصف كون الوجود بعد فقط و
اما اذا كان المجعول اصلي الوجود فلا يلزم الاستغناء كما قد عرفت **قوله**
فالتموه القول بنجد الاعراض اه وازم عليهم استغناء العالم في نفسه عن
الصانع في حال البقاء وهو خلاف الضرورة العقلية كما في **الحاشية قوله**
ولكم اه وذهبوا الى ان كفاية الصانع للعالم اه يعني ان المجعول عند اصل الوجود
او التفرقة كون الوجود بعد العدم والتفرقة بعد البطلان من الـ بل باصل
الوجود والتفرقة حاصل بتاثير الموتر وابق بقاء ذلك التاثير كما ان مفاد من
النفس الضوء باق بقاء ذلك التاثير كما ان المفاد **قوله** والوصفية هو
اه كما ان ما في المحدث القديس كنت لثرا محتضيا فاجب ان اعرف مختلفت
تخلن إشارة البية كما في **الحاشية** اعلم ايضا ذهبوا الى ان المجعول بالذات
نفس الوجود المحض ولما كان الحق تعالى نفس الوجود المطلق التبرع عن
سوانت النفديات والوجود انما هو وجود مفيد فهو مطرد وحلي له فطريق
اجعل عندهم ولا الكرام ان المحققين الامكانية في الازل في علم تعالى ليست
موجودة متفرقة بحيث يترتب عليها الازاد الاحكام فبما ركبها كمن يمثل

عقبه وتكون كما أخبر به الله تعالى في آية **الفرقان** وهو الحادس بسنة
النسب إلى صوره اه وهذا لا يحاد الحاد بالاحباب وانما الفاعل الموجب
بجور ان يكون قد **ما قوله** وهو الحادس بسنة البناء اه وهذا لا يحاد الحاد
بالاختيار وهم يزعمون ان اثر المختار الحادث وان هذا الحاد حادث
مخرج حاصل منهم ان مشا الحاجة الى المعنى الامكان وعلة الحاجة
الى المؤثر الى جعل المختار حادث بالمعنى الذي يجي دح قد اندفع الضمير
الطوبى انهم من ان يجعلوا الصفات واجبة بالذات وبين ان يكلموا
باستغناء بعض الكلمات قد **بر** **الا ان** يقال مرادهم اه هذا هو الجواب
مبطل لكلامهم تنب ولم يقع في كلام كثير من المتكلمين لفظ اخرج بل انما قالوا
اثر المؤثر حادث ولهذا نقل الشيخ من ندمهم كما يظهر مما سبق من كلامه **قوله**
لا بعد الا يكون مرادهم من كون حادث علة الحاجة اه وهذا هو المعنى
الارادة كما يظهر من عبارات هاهنا ويظهر مما نقل الشيخ من ندمهم حيث
قال وربما ظن ان الفاعل والعلة انما يحتاج اليه ليكون النسبة وجودية
ما لم يكن واذا وجد النسبة فلو فقدت علة وجود النسبة مستغناء بظن
ان النسبة انما يحتاج اليه العلة في حدوثه فاذا وجدت وجود فقد استغنى
عن العلة فيكون عنده العلة علل حادث وهي مقدمة لامع انتهى وهذا
الكلام صريح في ان مقصودهم من عليه حادث ان الحاجة للعلم انما
هي بسبب عليه حادث ويكون اثره ويؤيده ايضا انهم فرغوا على عليه
حادث للحاجة عدم فساد معلولها عند فساد العلة والا ستفاد في البقاء

وقد لا يصح مفردا على علته محدوث بها فانه يجوز ان يكون محدوث بعلة
 الحاجة في اصل الوجود فما دام الوجود يكون محتاجا وان يكون الاجتناع ناشبا
 عن محدوث واما اذا كان المراد ما ذكر فلمنفرد نوع صحيح فمائل فيه قال
 ان الممكن محتاج الى الموثر واحتياجه بعلة وذلك العلة عند الحكماء الامكان
 وعند المتكلمين محدوث وعلموا بان الاجتناع يعرض محدوث فالحاجة
 عندهم مطلقا منزهة على محدوث وهو متقدم عليها تقدم العلول على العلة
 لا تقدم العلة على المعلول ومن هذا القبيل ما قالوا ان علة الرتبة هي الوجود
 بمعنى انها متعلقة به بالذات فالحاجة عندهم ليست متقدمة على محدوث
 حتى يلزم على تقدم عليه تقدم الشيء على نفسه انتهى واراؤ بقوله وهو متقدم
 عليها تقدم المعلول على العلة ان تقدم محدوث على الحاجة مثلا تقدم الفرض
 والغاية واراؤ بقوله فالحاجة عندهم ليست متقدمة على محدوث بل هي تقدم
 الذي للفرض والغاية حتى يلزم تقدم الشيء على نفسه لكون التقدم من الطرفين
 بحسب نحو واحد من الوجود ثم قال واحتج ان الاجتناع عارض لاصل الوجود
 فليس عارض للمحدث حقيقة فضلا عن ان يكون عارضا بنفسه الا ترى ان
 الاحداث مقدم عليه موخر عن احتياجه وفي كلام الشافعي قدس سره اشارة
 اليه انتهى بذا على طريق القائلين بالجعل الموقوف واما على طور القائلين
 بالبسط فالاجتناع عارض بنفسه لغيره لفرق بينهما فمائل فيه ولا يخفى
 انه ليس معنى محدوث في هذا غير واراؤ على ذلك المحقق رحمه الله تعالى
 فانه لم يدع انه معنى محدوث في اصطلاحهم بل يدعوا انهم ساءلوا في اطلاق

لفظ احدث فاطلقوا لفظ احدث وارادوا به هذه الحسنة والفرسية
ان احدث المتأخر عن الحاجة لا بدعي عاقل عليه لها قدر **قوله** والاما
يلزم عليهم استغناء الممكن انه قد اقبل احدث على المصطلح لما صح هذا النوع
الغير عند اشترك الورد ولا منفع الا اذا توسخ في العلية ويقال امراد
الحاجة في احدث كما قرر من قبل **قوله** مع اننا نعلم باهترة بان الاجتناب
لا يترب عليه آه هذا ليس مقصود ذلك المحقق ذو بسبب مقصود نصيحي عليه هذه
الحسنة بل مقصوده دفع مفردة تقدم الشيء على نفسه كما يدل عليه سياق كلامه
فانهم **قوله** اعلم ان الاولوية الدائمة معين ان كان نقول في الطائفة ان لو كان
طرف الوجود اولى فاولية يكون عين الذات والا لكانت معلنة اما من
الذات فلزم تقدم الذات عليها بالاولوية لونية او الوجوب لان الشيء
ما لم يقرر لم يوجد لا يوجد غيره والشيء لا يقرر ولا يوجد الا ان يكون راجحاً من
العدم او من الغير فلزم اجتناب الذات في الاولوية الى الغير وقد فرضت
واحدة واذا كانت الاولوية عين الذات امتنع السلب الذات عنها فامنع
الطرف امر جرح فقد بلغت حد الوجوب نفس عليه حال العدم ونية عدم عليه
المعذور لها اظهر وقد ارد صاحب الاقضية ان لا يبطال الاولوية الدائمة كلاماً
لقبضي العجب العجائب اقبض بالقوة به عند اولى الباب هو ان اجتناب الممكن
الى اجاعل في نفس حصفة الضرورية وجل الوجود في درجة تضاعف الحاجة
فانه متفكر الى جعل اجاعل جوهر المبهة والوجود بنفسه الى نفس المبهة انفسا العارض
اللاحق الى امحوض المحقق به والمبهة ما لم يجعلها اجاعل او لم يخط عدم جعلها

لا متخورة ومع عدم جعل الاشياء بعينها بالهبة بل انما القدر شي ونحوه
 من احتياقي لعدم الجعل والامكان لا ضرورة لجوهرية الهبة ولا تجوهرية وانما خفيف
 به ما دخل في جبر الجعل واما ما لم يجعل في طرف ما من طرف الوجود فانه ليس
 بشيء في ذلك الطرف في الصالح الاستقام مفهوم الله الاعلى التقدير بحيث
 فالفرق بين المعدوم الممنوع ان المعدوم الممكن لو انقلب في حكم العقل
 من الهبة التقديرية الى هبة حتمية كان الامكان من اعتبارات تلك
 الهبة بخلاف الهبة التقديرية المستغنية فانها وان ضارت هبة حتمية خفيفة بحسب
 المسخيل ولو الف الف مرة لم يتا منسلخ طبا عنها عن الامتناع ولم يوص
 جوهرا اعتبارا الامكان بالنسبة الى التفرد والوجود العدم لا ان المعدوم
 بما هو معدوم ممكن بالفعل او المعدوم بما هو معدوم بالفعل موضوعا للاشياء
 فاذن ابن هبة قبل الجعل في موضع ادلونية مفهوم ما بالقدر لا بما
 ان يجوز كون نفس شي جاعل يمنع وانه وفاعل جوهريه ورسب
 من في خبر الطباخ الا انية من حيث الالتيان به واما ان بعد الحكم عنيا
 عن التبيان بعد التثبت على هذا الاصل انتهى وانت لا ينبغي عليك
 ان ليس هذا الكلام موه وتقول لمع لا يريد محصلة ان الممكن اذا لم يكن
 مجعولا لم يصير هبة في عالم التفرد ودخل في بقعة البطلان فلا يصير موضوعا
 بادلونية شيء بالقياس اليه لا استثناء ولم يدرك هذا لا يجلو عن منوت
 المصادرة او ليس فرض الادلونية للتفرد والوجود من تلقا الذات الهبة
 راققا للفاقة الى الجاعل وكما في التذوت في نفسه لاس الفاعل

فلا نسلم ما رخص الاولونية لبطالان عند عدم الاضافة بل بخروج الاولونية دون
من دون اضافة المفضل وجايز العزم جواز امر حواحي حيث لا يخرج الى عالم الواقع
للمرجعية السردية الابدية فاذن لا بد في التقييم والتعريف لهذا المقال الكبير الى الاستعانة
من عدم خروج الطرف الاول الى عالم التفرّد والذات وعند هذا يحتاج الى هذه
المكلفات والى ثواب الدور الذي هو من اعظم الاستحالات ثم في كلامه نوع
آخر من المحلل والارسل لانه يظهر من كلامه المخرف وان الممكن غير منصف بالامكان
حال عدم الاعلى بسبيل التفسير وانما منصف به حال الوجود على سبيل الحقيقة وهذا
كما ترى باطل بالضرورة العقلية وبطالان الذات لا ينافي الاضافة به على
ان يقع جهة للمفضلة ولم يفرغ ما يتلوه في الضعف الاول ان المفضلة الممكنة
انما تفضلي بغير موضوع المشتبه بالامكان حال خروج المحمول من القوة الى
الفصل لالحكم بالامكان وهو نفس مقربان امكان الممكن في الازل
مع استحالة الوجود والتفرد فيه فلو احتياح الاضافة الى بغير موضوع وجوده
لم يكن الممكن متكاملا في الازل فالانصاف بالامكان على ان يقع جهة لا ينافي البطالة
على المفضلة الاصول الفلسفية والضوابط الحكيمة هي ثانياً واثقاً ما قد قديماً
شأننا في مقصد نبوت المهيئات فتذكر وقد يستول على البطال الاولونية
الذانية بانه لو حصل الاولونية للوجود لزم اما الحيا والشيء بنفسه واما صحة عدمه
بنفسه وبما انه ان الرجحان المنعك من الذات اما على مفضلة للوجود فيكون
الشيء موجود بنفسه واما ان يقع الوجود الراجح بنفسه لا باقضا من الذات
ولا من غير ما خرج وقوع عدم ممكن فاما العلة وكس علة عدم الاعم علة الوجود

وقد فرض ان ليس للوجود علة مفصلة له فلا علة للعدم فالحق في نوع العدم المخرج
 منه وهذا الكلام متين وقد فبر ان وجود الممكن زائد على هيئته وكل صفة زائدة
 فتبنيها معللة فلا بد من علة وعلى تقدير الاولوية الذاتية لا يكون علة امر محتملة
 غير الذات فيكون معللا من الذات فقد لزم عليه الشيء نفسه ثم انه قد فرض جواز
 العدم جوازا مروجيا وعليه ج عدم الذات لانه عدم علة الوجود وقد جاز العدم
 حين وجود الذات فقد جاز العدم من دون تحقق علة العدم بل مع تحقق علة
 الوجود وهذا البياح متوقف على زيادة الوجود على الممكن والاول ان يخرج
 الاسحالة كون العدم علة لنفسه واما جواز العدم من دون تحقق علة فلزم منه
 غير من لان مروجية العدم انما تعضي جوازه في زمان الوجود بان يرتفع الوجود
 ويقوم بدله لا بان يكون معه فتدبر **قوله** ان يكون الاولوية بالسنة الى
 ذات الممكن ضرورة هذا الاحتمال ظاهر البطلان لانه اذا كانت الاولوية
 واجبة بالنظر الى الذات مروجية الطرف الاخر واجبة بالنظر الى الذات
 وذووع الطرف المروج مادام مروجيا محال فالطرف الرابع واجبة بغير
 بالاولوية جواز الوجود فاقسم **قوله** والثاني ان يكون الاولوية بالنظر الى ذاته
 اولي اه قبل في البطلان هذا الاحتمال ان الاولوية كما كانت متعقبة الذات
 كانت الذات موجهة لها ولا يمكن بطلان هذه الاولوية والاعاز تخلفه فاما
 بلا سبب فلم يرجحان المروج بلا سبب او سبب فلعلم ذلك السبب دخل
 في الاولوية فلم يكن الذات كافية في انقضاء الاولوية وهذا لا سبب اذ لا
 يقول سبب محال المروج سلب الذات كما ان الاولوية سلب الذات فلا يلزم

الاجتناب الى الغير واما حاصل ال اولونه الاولونه انما لغرض جواز ارتفاعها مع بقائها الذات
المقصود للاولونه حتى يحتاج الى سبب يكون لهضمة للاولونه غير الذات بل محور ارتفاع
الاولونه مع ارتفاع الذات ارتفاعا مخرجيا فلا حلف قتال لكن العرض العلمي يعلق
بالبطال اربعة منها لان المقصود الاصل من البطل الاولونه الذاتية فهي بالذات باب
انبات الصانع والوجود الاربعة الاخيرة ليس فيها توهم الا انه قد اذ في الحاشية
بان ما به الاولونه الى حيث انتزاعها نفس الذات اه قد استدل المحقق
الدواني رحمه الله بان ما لغرض ربحان طرف فهو لغرض بعض مخرج حنبه الطرف الاخير
للتصالح بين الراجحة والمخرج حنبه يستلزم امتناعه لا امتناع ترجع المخرج واما
يستلزم وجوب الطرف الراجح لما عرفت في الطبقات واعترض عليه بان
امتناع ترجع المخرج يمنع بل مرجع المخرج غير اولي فلا جمل هذا في المخرج رجح بوجه
يندفع هذا الى اوجه اول الاولونه معنى انتزاعي لا بد من من حيث انتزاعه وكما
فرضت ذاتية من حيث نفس الذات من حيث هي فكانت الراجحة في مرتبة
الذات فمخرج حنبه الطرف المقابل في مرتبة الذات ايضا وما كان مخرجيا في مرتبة
الذات يكون ممنعا في مرتبة الذات وما كان راجحيا في مرتبة الذات يكون راجحا
ضرورة امتناع راجح حنبه المخرج في مرتبة الذات قال في الحاشية كلما كان ما به الراجحة
واجبا والمخرج ممنعا بالنظر الى الذات انتهى هذا كلام منين الا انه لا يلزم المناظر
قال تعارض الاولونه الى منتهى والانتزاع قد يكون منتهى راجح في حنبه فبحسب
انصافه بالانتزاعي وقد يكون منتهى علمي بسبيل الاولونه فيكون الاصل
به اولي واذا كانت الاولونه اولي غير راجحة الثبوت كما فرض في النحو الثاني

من انفسهم الثاني يكون المنشأ مسمى لا متراج الاولوية على سبيل الاولوية في التسليم
امتناع ترجيح المروج في مرتبة الذات ودخول الطرف الرابع في مرتبة الذات
بل يكون الطرف الرابع اولي في مرتبة الذات والمروج غير اولي بها وان ضم الله
مفدمات ذكرت ذكرت لاثبات الغنية وارجع الي ما قررنا في صدر العجب ثم الكلام
فذكر ثم احق ان امتناع الاولوية الغير البالغة هذا الوجوب ضروري لا يحتاج الي
البيان فان امتناع ترجيح المروج احلي من امتناع ترجيح احد المنشأ وبين فاذا كان
طرف مروجاً بالنظر الي الذات كان ممسكاً بالنظر اليها باضرورة والكاره عباد
ومكافئة فما ذكر ذلك المحقق تام والاعتراض عليه عن اصله سافط وما ذكره
البحر في ربح انفس مفدمات وحديث ضرورية نامية في افادة التصديقي والفتح
فيما مثل الفتح في سائر الوجوديات فاقم بان افضاء يمكن احد طرفيه
على سبيل الاولوية كما ان كان اولوية احد الطرفين بافضاء المنشأ وكذا
اولوية احدهما بالقياس الي ذاته كما اذا كان نبوت الاولوية لا بالنظر الي افضاء
بل يكون نبوتها بنفسها اولي **توجه** لان افضاء الشيء بامر على اي نحو كان اذ
قال في المحاشية الضرورة العقلية لشيء بان افضاء الشيء على سبيل الوجوب
او على سبيل الاولوية في طرف وكذا العطف بالقياس اليه على اي نحو كان
ليست على ان يكون له نبوت قبلزم تقدم الشيء على نفسه او مقارنته للعدم
انتهى لزوم على نفسه اذا كانت الاولوية اولوية الوجود ومقارنته للعدم
اذا كانت الاولوية اولوية العدم وبغير سبب لان التقدم على تقدير ^{افضاء} الا
سليم وعلى تقدير نبوت الاولوية بنفسه لا بافضاء الشيء لاجل اولويتها

فغير مسلم بل الذات والاولوية يكونان في درجة واحدة الا ان يقال الاولوية
الذاتية لا يمكن ان يكون عين الذات والا بلغت جدا لوجوب لامتناع السلب
الشيء عن نفسه فيكون صفته زائدة فيه **قوله** واما الملازمة فلان سلب المقتضي
اذا قال في المحالة ضرورة انما يكون البقي بالنسبة الى مقتضى ذلك الشيء مع
ان الامر فيها الوجود والعدم بالنسبة الى نفس الممتنية ومن البين ان التقبيل
اجدهما بالنسبة اليها يستلزم البقية الاخر بالنسبة اليها ايضا انتهى **قوله**
ولا يمكن اقتضاء سلب الممكن اذ اقتضاء سلب الممكن وجوده على تقدير اقتضاء
الممتنية اولوية لعدم واقتضاء عدمه على تقدير اقتضاءها اولوية الوجود
قوله ولا ينصور بالقياس اليه اولوية اجدى لما قل ان يقول لم لا يجوز اولوية
العدم بالقياس اليه لطلان الممتنية على تقدير ان يكون اولوية الوجود ثابتا
للممتنية من غير اقتضاء لاجل اولويتها عاينه ما في الباب ان سلب الممتنية
لم يخرجها عن واقعها وانما الواقع الممتنية لكونه موجودا في اولي بالنظر اليها
فما لم فيه مقتضى وجوب حدوث شيء اخر اذ فيه ان الحدوث وجود بعد
العدم فلو كان واجبا كان نحو من الوجود واجبا فيكون اصل الوجود واجبا
فخرج الممكن عن الامكان فلعلمه اراد لوجوب الحدوث وجوب كون الوجود
بعد عدمه وبذلك لا يقتضي وجوب نحو من الوجود **قوله** فلما ان وجوب الحدوث
اذا يعني كما ان وجوب كون الوجود بعد عدمه لا يستلزم اولوية اصل الوجود
ونفسه كذلك امتناع البقاء لا يستلزم اولوية اصل عدمه **قوله** هو ان
ممتنية الحركة مقتضى النفس والتجديده الوجود في الخارج هو الحركة التي بمعنى

المتوسط والزمان الذي بمعنى الان السبيل على ما هو مشهور ومما يجب ذنبها -
ان ثابتهان كذا في الحاشية وفيه إشارة الى ان التحقيق ان موجود من الحركة والزمان الا
المتصل الغير الفار المنقطع عليه البقاء فهذا الرد انما هو على المشهور لا على التحقيق **قوله**
وهذا ظاهر معنى السهولة وانها لا تستلزم الاولوية للعدم من ذات الممكن **قوله** وانها
نسب بالنظر الى الغير فان السهولة فيها لا تمنع الاضافه وهذا ليس من الغير
فما ذكره في وجه الرد غير ظاهر **قوله** فان الضرورة والاولوية متناقضان اي الاولوية
الدائمية هي مفضي الذات على سبيل الوجوب وهي بهذا المعنى لو كانت لمكانت
ممنوعة الانفكاك والضرورة الغير ممنوعة الانفكاك عنها وهما متناقضان لان
الاولوية يستدعي جواز الطرفين كذا في الحاشية اللهم الا ان تمسك بالاولوية
الدائمية في مرتبة الذات اه إشارة الى ضعفه لانه بلغوج ساير المقدمات المتكوفة
في الدليل ودلالة الغير بقوله فالاولوي كذا في الحاشية **قوله** الاولوي ان يقال
اه هذا الكلام مأخوذ من مصوص المعلم الثاني الى فكر كذا في الحاشية وقال
في حاشيته اخري فيلزم ايجاد الشيء لنفسه الطرف الاولوي ان كان وجوده يلزم
الاول وهو كما يلزم على مذيب المتكلمين في الواجب بالذات وان كان عدما يلزم
الثاني لان لا يكون الشيء معدوما لنفسه وعدمه اثر له هذا انما يتم اذا كانت
الاولوية باقتضاء الذات واما اذا كانت ثابته له لا باقتضاء فلا يلزم ايجاد
الشيء لنفسه ولا اعدائه ولعل مراد القادلي ما قررنا سابقا من ان الاولوية
ان كانت باقتضاء الذات يلزم ايجاد الشيء لنفسه والكانت باقتضاء
يلزم جواز العدم بنفسه كما مر تقريره فذكر **قوله** كيف والا جيناج في الوجود

بدا الكلام حتى لكن لا ميس القابل لان مقصوده ان الواجب الخارج عن القسمة
هو ما كان الوجود ثانيا له بالوجوب من غير التفات الي الغير وبقايله الممكن ثم بعد
التبوض يظهر انما يكون الوجود واجبا لا بالتفات الي الغير لا يحتاج الي حاشية ايدة
بالبرهان فالممكن الخارج عن القسمة لا يجب له الوجود لعدم لا بالتفات من
الغير فالمدعي ان الممكن لا يكون طرف منه اولى واذ كان الطرف الاخر ممسعا
وان كان الامتناع بالنظر الي الادلونية الذاتية لا سفي الممكن ويلزم خلاف الفرض
عامل **في** الدواب اثبات الصانع اه قال في الحاشية ان العرض
في المتعين رفع الدواب اثبات الصانع على الاستغناء في فلو سئل سواك
على الظاهر يلزم ذلك اتقي اعلم ان طرني العلم بالصانع الاستدلال بوجوده الممكن
وحاجته الي الصانع وهذا قد ثبت بالطال الادلونية واما بانه اثبات عدم لغايتها
فمقصود المسائل ان التقرير بها خذ فيه الطال الادلونية الذاتية سري ويدا
طاهر جدا ومعنى قوله عند باب اثبات الصانع انه عند باب العلم بالصانع بندا
الطرني الخاص فتأمل **في** فيكون عدم سبب لعدم اه قال في الحاشية على ذلك
التقرير يكون ملك الادلونية ثمانية لذاته مع الضمان عدم ملك الادلونية يلزم
تقدم عدم عدم الادلونية على بقوتها وبقابل ان يلزم ذلك انتهى وجه لزوم
لا يظهر الا ان عدم الادلونية اذا كان سببا لعدم الطرف المرحوح كان عدم
عدمه سببا للطرف الراجح وانتهى لا يوجد من السبب الا بان يكون اولى
وراجح قبل وجوده منه فيكون الادلونية ناشئة منه فيلزم تقدمه لكن لقابل
ان يقول ان سبب العدم اذا كان عدم الادلونية مصدب سبب وجود وهو

نفس الاولوية واللازم منه ان يكون مفهوم عدم شبا فتايل واما الترتيب فمفهوم
عدم عدم تبعيد كل البعيد فتايل **قوله** ليس بها انقضاء اخر متعلق بدوامه اه بل
الدوام والوقت المخصوص في طرف العلم من ترايط العلول الذي هو اصل
الوجود انتهى اعتبار الدوام في طرف العللة لم يظهر له وجه **قوله** نعم يريد عليه ان بعد
اولوية احد الطرفين اه خلاصة الايراد اما ان عدم الاستيلام ان يقع في وقت
وان لا يقع بل يجوز ان يكون الوقوع في وقت مع عدم الوقوع في وقت اخر
مستحيلا وان كان عدم الوقوع جانبا في نفس واما قول المحقق رج ان بعد اولوية
احد الطرفين منسج الطرف الاخر فنفية ساهل لا تحفى وقد ورد ايضا ان الدليل
لا يشمل الاينات محقق الاستدلال انه عند اولوية اسهل هل يكون الطرف
ممتلا وقوعه مع بقاء علته فاما السبب فيلزم رجحان امر جرح بلا السبب
فلينقض هذا السبب دخل في وقوع الطرف الرابع فلم يلف الاولوية امر لا يمكن
يمكن في قد يلحق حد الوجوب وح لا يوجد الايراد ان فان قلت وقوع الطرف
الاخر يمكن في زمان الاولوية وان لم يمكن بشرط الاولوية لكن لا بان معنى الا
ولقع الطرف الغير الاول بل بان يرتفع الطرف الاول في اولوية معا وكذا
اولوية الاولوية وكذا او هذا لا يغير لقائه الاولوية وذلك لان الاولويات
غير بالغة حد الوجوب قلت اذا كان كل من الطرف الرابع واولوياتها جانبا
الارتفاع فاما السبب لعدم دخل فلم ينبى ما فرض علته ولم يلف العللة
في ترجيح الطرف الرابع واما السبب فيلزم رجحان امر جرح لا سبب ومثله
نقال في الاولوية الدائمة فتايل ذلك ان استدلال على هذا مطلب اه

توضيحه انه لو لم يجب المعلول على سبب انقضاء العلة لم يكن عدمه مع انقضاء
العلة فقد امكن تحقق النقص مع انقضاء عدمها فلم يتم إمكان عدم المعلول عدم
علته وكذا لو لم يجب عدم المعلوم عدم العلة لم يكن وجوده عنده فيلزم وجود المعلول
بلا علة وهذا البيان شاف وكاف ومنع امتناع وجود المعلول بلا علة ويجوز
يكون ممكنا غير اولى بمكابرة فاصح لا يلتفت اليه **قول** الشارح المحقق قدس سره
رجح حيث سئل علة لا يظهر من هذا ان البيان استحالة تخلف المعلول عن العلة ووجوده عند
سببها وانما يظهر استحالة التخلف عن مجوز انقضاءها ودجوبه على سبب انقضاءها الاثر
ان اجماعا على اذا كان فاعلا متخارا واراو واراو ان يقع المعلول بعد مدة كذا انقضاء
بعد تلك المدة لان الرجحان الذي جاز من ارادة المتخار رجحان بعد مدة فوجب
بعد مدة المدة لا قبله والا يلزم الرجحان بلا سبب وحدوث دخول الوقت على
هذا التقدير في العلة التامة مما لا يلتفت اليه ولعل مراد الشارح المحقق قدس سره
سيرة استحالة التخلف عن نحو انقضاء العلة فانهم المراد بالسبق سبق
الذاتي اه اشارة الى دفع ما اوردته صدر الشريعة رحمه الله تعالى على
سبقه الوجوب بان الوجوب صفة للموجود فلا سبق الوجود فاجاب بان
السبق في بواطن العقل لا محبت فان الموجود ليس الا ذات المعلول لكن
العقل يقرب من التحليل يترج عنه الوجود اجماعا والامكان والوجوب
فمحكم السبق الامكان على اجماعه وعلى الوجوب والوجوب على
الوجود وقد تقرر الايراد بان الوجوب كيفية للتسمية الفعلية وجبة للتفصيل
فلا نفيد على الوجود الذي هو المحمول اعلم ان صاحب الاقنى الامين

بعد ما اجاب عن الايراد الاول بنحو تقديم الصفة على وجود الموضوعات ساعلي
 تقدم الصورة على السبيل وحكم بعدم الفرق في الحكم في الوجود البعدي والوجود
 الانشائي وفرق عبادات مطية لا يزيد محصلها على ما قرر المحقق في حال في دفع
 الثاني والوجوب الذي مضى تقدمه على نفس امنية المنفردة وعلى وجودها في
 قولك وجبت امنية فنحورت فوجدت فالنحوير والوجوب فيها محمول وليس
 ما هو جهة نقولك الوجوب جهة العقد ان عني به ان من الوجوب ما يكون
 جهة فصحيح ولنا استغربه اذا الوجوب بمعنى به محمول وان عني ان ليس
 يكون الا جهة ففسطه اذ كل من هذه الثلاثة قد يكون جهة وقد يقع محمولا
 بغير قولك الفعل واجب بالامكان ويمكن بالضرورة وشركب الباري
 ممتنع بالضرورة فالوجوب في الاول محمول واجبة هي الامكان بالامكان
 الثاني محمول واجبة الوجوب والمحمول في الثالث هو الامتناع واجبة
 الوجوب ايضا فيكون القول تقدم الوجوب على نفي امنية ووجوده نقول
 بان الممكن صار ضروري بنفي امنية فنقررت امنية صار ضروري وجوده
 فوجد ضرورة ضروري النفي والوجود يمكن بالذات مستند الى الجاعل
 لا ان الممكن صار منفرد الذات بالضرورة فنقرر وصار موجودا بالضرورة
 فوجد بين الاغيارين فرقان بين ضرورة النفي والوجود وان
 النفي بالضرورة والوجود بالضرورة للبا متقدم بالاغيار على النفي
 والوجود بالاطلاق وعلى النفي والوجود بالضرورة فالجاعل اول الفعل
 ضرورة بالنفي والوجود ثم يفعل النفي والوجود فيلزم صدق النفي والوجود

بالضرورة فاذن لم يلزم

بالضرورة فاذن لم يلزم صدق الضرورة بدون صدق المطلقة علي ان لاحد ان يلزم ان
المنع هو اقتراف الضرورة في الصدق بحسب نفس الامر لا تقدم الضرورة علي المطلقة
بحسب الاعتبار اذ لا زلنا ووافقنا في الصدق بحسب نفس الامر فذا انما من
الفحص ودرسول المحضيل وفيه اعتراف بان الوجوب وجوبان وجوب محمولي جهة
والمقدم الاول ودون الثاني مح قد لزم وجوبان احدهما سابق والاخر لاحق غير
الوجوب بشرط الوجود فلم يثبت وجوبان وقد اجمعوا علي تحقيق الوجوبين لا غير
والضرب وعليه ان الوجوب عبارة عن ناكذا الوجود ولا يصح تقدم ناكذا شيء فتأمل
ثم ما قال في العلاوة من سبق صدق الضرورة علي المطلقة فانما سيفهم لو لم
يكن الضرورة كيفية النسبة الفعلية ويزا في خفاء ثم قال بعد ذلك في الاحاطة بمحو
اخر ما سهل لك ان يجعل الوجوب السابق قبل اعتبار التفريغية الممكن متعلقا
بمفهومة الذي يلحق بازاء منهية تقديرته فيكون بحسب في لحاظ الفعل لذلك
المفهوم وبانجاب الفاعل ان مطلب من منهية تقديرته الي منهية خفيفة فوصف
بوجوب التفريغ بحسب الاستناد الي افعال والتعلق به ووصف الضر بوجوب
الوجود بالاسفاد اليه فتصير محكوما بالوجوب ولعبر عن ذلك بالوجوب بحسب
التفريغ والوجوب حال التفريغ والوجود وسمي الوجوب اللاحق والاسب
عليك ان هذا نحو ان الاضاف امر تقديرية يصفه ثبوته واقعية بل لصفه ناكذا
لوجود وهذا لا يفوه به عاقل ثم لا بد علي هذا الضم ان يقول هذا الوجوب غير الذي
هو جهة القضية ثم هذا الكلام لطايره يدل علي ان معروض الوجوب اللاحق المنهية
حال التفريغ والوجود وسنبطل من كلامه ان شاء الله تعالى ما يدل علي ان الوجوب

للهيئة المفيدة بقيد الوجود فانظر فيمكن لعامل ان يقول الوجود السابق ليس
 وصف المعلول انه لغني الوجوب السابق وجوب صدور المعلول عن العلة بل
 وجوب كونه بحيث يحسن الصدور وهذا صفة للعلة قطعاً فلا يصح ان يقال
 يخرج من المعلول هذا الوجوب ومن هنا يخرج اجواب عن الابرار من المذكورين
 بان الوجوب السابق ليس صفة للمعلول حتى يمنع التقدم بل انما هو من صفات
 العلة ومرجعه ما ذكره لكن قد يوصف به القول على طرفه الوصف بحال المتعلة
 وهذا هو الذي اخبر صاحب الاقناع المين اخرتم برفع هذا الشكال اخرتم
 الشي الواحد لا يكون له وجوبان بالقياس الى وجود واحد وهذا اخرتم بوجوب
 سابق ولاحق واجاب صاحب الاقناع المين لكن الوجوب من السابق
 واللاحق ليس بالقياس الى شي واحد بل بالقياس الى الواجب بالوجوب السابق
 هو الممكن لا بشرط انصافه بالمحمول بل ذاته بما يملك الذات لا بما يملك
 منفردة وموجودة على قياس الشرط بشرط الوصف حتى اذا اخذ موضوع
 القضية من حيث جودها مطلقاً غير مفيد بذلك الشرط ارفع الوجوب باللاحق
 والوجوبان من اللواحق العقلية ومعرضهما متخاذاً من احدهما عن الاخر في لحاظ
 العقل بحسب التماس الحمل بينهما وان كان واحدة بالذات في نفس الامر
 واهمال الاعتبارات التي احتلال العلم وخير بطلان الحكمة اتقى وقد منع في بقوله
 معلوم الاطباء المثل ويظهر من هذا الكلام ان معرض الوجوب باللاحق ليس
 نفس المعلول بل هو مفيد بالوجود فالوجوب الذي جعله جهة القضية سوي الوجوب
 السابق اي شي هو ولا ارتباط في ان الوجوب الذي هو جهة القضية موضوعها

نفس المعلول المقتضية قد ازم بشي واحد بالقياس الى وجود واحد وجوبان وجوب
محمولي نظري ودوجب بوجهة القضية فاستفرا الاشكال مفردة ثم الراي نظري بالقياس
في ضوابطهم ان يبيادوجب واحد بوجهة القضية كما كتبه عن انفره هناك
ونبهه للاخطأ مستقلة فنجعل محمولا هو الوجوب السابق وهو اثر العلة فالحكم بالسفة
انما يصح سفة ناكدة الوجود على الوجود واما الوجوب الذي هو صفة فهو الايجاب
يجعل الوجوب السابق صفة عقلية ووصفا محمولا ويجوز تقديم الصفة الاعتبارية
على وجود الموصوف واما به حكم بان صفة لمهية لمهية تقديرية غير واقعية فمضيد
بنوت صفة ناكدة الوجود لمهية تقديرية واما به لفيض بانه من صفات اجاعل والله
ليطير بالخواص في ضوابط الصوفية الكرام ان الممكن له بنوت في علم الغرر
وكه حافظة منفردة فيه فاذا اراد الله سبحانه ان لفيض عليه الوجود ويجرعه الى عالم العقل
فحسب له ان تمثيل وتفرق في عالم الموجود وهذا هو الوجوب السابق فيقرر ويوجب
انفرر الوجود وهذا هو الوجوب اللاحق وهذا هو كيفية التنبه الفعلية وهذا الوجوب
قد بعثته للقضية ويكي عن انفره هناك وقد جعل وصفا محمولا على المهية المنفردة بما
منفردة فانهم ولا نزل والعلم القام عند علام الغيوب **فرا** فيه سامح لان الامكان
سلب الفردرة بالنظر الى الذات اه حاصلا ان ظاهر عبارة الشئ قد سره
المحقق ان الامكان بالنظر الى الذات والفردرة بالنظر الى الغير والامكان
سلب الفردرة بالنظر الى الذات فهذا السلب او الامكان بالنظر الى الذات
فقد صار بالنظر الى الذات فبدا سلب وهو باطل بل هو مفيد للمسلوب فلا بد
التحوز في كلامه وتقال اراد يكون الامكان بالنظر الى الذات ان سلويه بالنظر

الى الذات ويزاها النافع مما فانه يحلف الملبوب والثابت واما لو كان السلب
 بالنظر الى الذات معني السلب في لان الاختلاف في العلم لا يرفع الثاني **فرد**
 ويكون متافيا للوجودين اه قال في محاشيه بالنظر الى الذات على تقدير ان يكون
 متعلقا بالسلب يكون نفس الفردرة سلوبه بالنظر الى الذات والثانية بالنظر
 الى الغير فيلزم اجتماع المتماثلين وهو محج وان كان بعلمين على تقدير ان يكون
 متعلقا بالفردرة يكون سلوبه بالنظر الى الذات والثانية الفردرة التي هي بالنظر
 الى الغير ولا يلزم اجتماع المتماثلين لغاير الفردرة **فرد** لا بالمعنى المصطلح
 الذي مر بهما بقصة الذات من جهة مطلق الوجود او في زمان الوجود **فرد**
 منسبة على امتناع الانقلاب اه فيه وقع لما عيب ان يتوهم ان هذا منسبة للعدم
 نفس المدعي وجه الوقع الضم ومما انما يلزم هو التسلل اه الذي يلزم هو التسلل
 في العبد او هو محج مطلقا **فرد** مع انه ان اراد بقوله لم يكن هو في حد ذاته او فاعلى
 في محاشيه هذا التردد لا يجري الضم في قوله فاذا نظر الى ذاته من حيث هي لم يمنع على
 نقول في الشئ الثاني ان اراد بالوجود اصل الوجود من حيث هو وليس المكان الازلي
 بان يكون في الازل غير ناله بدون المحض وبالجملة المكان الوجود المطلق ما يلزم
 المكان الوجود انما هو الوجود الازل من حيث انه وجود ازل في فردرة عدم
 استلزام المكان البعالم المكان انما هو ذلك ان تفرد جواب الشك بان وجود
 العالم في الازل مكمل ولم يوجد بوجوده مانع وهو خصوصية كونه ازل باو مال به التفسير
 واحدة **فرد** فيلزم امكان الازلية بحسب هذا الوجود فيلزم امكان ازلية الجاد
 من حيث يصح انتزاع احدوث عنه بحسب الوجود انما هو في وسفطة كذا في

الحاشية **قال** لان النقيض من حيث هو نفسا اعتباري وانه كلف ان لا يعبر بالنقيض
 حذر بل نأخذ ذات الحادث بما انه صحيح لا استخراج حدوثه ومعرض له وما
 احاط به الشاهد المحقق قد كسر في حقها لان ذات الحادث بما انه معرض
 مفهوم موجود فلا بد من عروض الامكان له فقدر المقصد الخامس في الحادث
 القديم **قوله** الاول وجوب الصدور لظن ان ذات الفاعل مع عدم تعلق
 قصد واردة وهو المراد بقوله مع قطع عن ارادة الفاعل **قوله** وهو ليس
 محل اختلاف اهـ اي ليس محلا للتحلاف الواقع بين الفلاسفة الذين
 بعد الفسوف ومن المتكلمين والافرقان وقائلان بهذا النقصان الاسباب
 ففرقة من قدام ارجله نوان هم الذي يجوز علمه الله تعالى مسئلة امكان
 وفرقة اخرى هم القائلون بكونه علمه تعالى حضورا بغير مقدم على وجودات
 امكانات ويلزم الايجاب بهذا الوجه بالنسبة الى المعلوم الاول والصور
 اماله فية على النصير الطوسي القابل يكون علمه تعالى المعلوم والصور اماله
 فيه لكن لا يظهر التمام الايجاب مع ان لا يتوجه التلخيص اليه بهذا القول في
 الفرقه هو المراد بما قال في الحاشية نقل عن بعض الفلاسفة بل عن
 اعيانهم الايجاب بهذا المعنى وهم ابنو العلم من غير ان يكون مناطا لبقوله الايجاب
 بهذا المعنى هو كون الفاعل من شأنه بحيث ان يفعل وان لم يتا ولم يفعل
 والاخبار ان الذي بقايله هو كون الفاعل بحيث يفعل وان لم يتا ولم يفعل
قوله والثاني وجوب الصدور لظن ان ذات الفاعل اه فية مسامحة حيث
 فسر الايجاب بالوجوب والايجاب بهذا المعنى كونه تحت الصدور بالنظر الى

حاشية
 في
 الحاشية

ذاته التي هي نفس ارادة الفعل لا اجل غايته رايده عليه **قوله** والممكنون الى
 الاختيار المتقابل له وهو كونه بحيث مرجح احد مقدر وره للغايه الرايده او
 بنفس الصفة القائمة **قوله** انه تعالى اوجد العالم الارادة الرايده اليه وب
 الاشعريه واكثرها سرية رفع الله تعالى اعلامهم فخذل اعدائهم وبالارادة
 التي هي عنده اه اليه وبب المعجزه وبعض السعرة **قوله** وجوزوا الترجيح
 بلا مرجح هذا هو المشهور ومحققهم لا يجوزون الترجيح مرجح وقد عرفت سابقا ان الترجيح
 بلا مرجح يستلزم الترجيح بلا مرجح **قوله** علمت ان اثر الموجب على النجوى الاول
 اه هذا مسلم في الاجاب على النجوى الاول واما الاجاب على النجوى الثاني
 فلا يستلزمه لان المحلول بحث بهذا الاجاب يتعلق ارادة هي عين الدار
 فيجوز ان يتعلق في الاول بوجود المحلول فيما لا يزال وهذا يتعلق من
 مصعبات ذات الفاعل بالوجوب على النجوى الاول ولا بأس بكون بعض
 مبادي الفعل الاختياري غير اختياري **قوله** فظن بعضهم انه خلاف بين
 واصغبر له اه قال في الحاشية عند المغيرة لا بد في وجود العالم من مصلحة
 متعلقة به لا تقابل ما لا بد العلم بالمصلحة عندهم وهو عين الذات لان العلم
 بالاصلاح لا بد فيه من معنى الاصلاح فكيف يكون عين الله تعالى انتهى لا يظهر
 وجه معنى الاصلاح كون العلم به عين الذات **قوله** قال الامام في التحصيل
 اه قال في شرح الاشعارات قد علم ان التحقيق انه لا خلاف بيننا بين
 المتكلمين والفلاسفة الا في اللفظ لان المتكلمين انفقوا على ان مجرد
 كون العالم ازليا لا ينافي كونه معلول علته ازلته بل القول بالعلته والمعلول

باطل لكن لا بهذه الدلالة بل للدلالة على ان الموثر يجب ان يكون قادر
اولا على الفعل سفته ففقد الفعول على ان الازلي يستحيل ان يكون فعلا الفاعل
واذا كان كذلك طبع حصول الاتفاق على ان كون الشيء ازليا ينافي انفعاره
الى انفعاره في اختيار فلان ينافي انفعاره الى العلة الموضوعية واذا كان كذلك
طبع انه خلاف في هذه المسئلة **في** هذا الرد للمحقق الطوسي اورد في نقد
المحصل وشرح الاشارات قال الطوسي في شرح الاشارات اقول هذا
صالح من غير تراخي الطرفين وذلك ان المكملين صدورا باسريهم بنسبهم بالازل
على وجوب كون العالم محدثا من غير تعرض لفاعله فضلا عن ان يكون فاعله
مختارا او غير مختار ثم ذكروا العبدانيات حدوثه انه محتاج الى محدث وان
محدثه يجب ان يكون مختارا لانه لو كان موجودا كان العلم قد بدأ وهو باطل
كما ذكره اولافطهر انهم ما سوا حدوث العالم على القول بالا اختيار بل
بنسبوا الاختيار على الحدوث واما القول بنفي العلة والمعلول فليس متفق
عليه عندهم لان معنى الاحوال من المتعذر فاليون به صرحوا واصحاب هذا القول
اي الاشارة ينون مع اعمدائه الاول قدما كونه من صفات اعمدائه
الاول فهم بين ان يجعلوا الواجب لذاته تسهوا ومن ان يجعلوا معلولات
لذاته واجبة هي عليه هذا الشيء ان احتسروا عن التصريح به لفظا فلا يحضر
لهم عن ذلك معنى متفقين على القول بنفي العلة والمعلول مع اتفاقهم
على القول بالحدوث واما الفلاسفة فلم يذهبوا الى ان الازلي يستحيل
ان يكون فعلا فاعلا مختارا بل ذهبوا الى ان الفعل الازلي يستحيل ان يصدر

الا عن فاعل ازل في نام في الفاعلية وان الفاعل الا ازل في التام في الفاعلية
 ان يكون فاعله عن ازل وما كان العالم عنده ازل يا اسندوه الي فاعل ازل في
 نام في الفاعلية وذلك في علونهم الطسغية وما كان اسندوه عندهم ازل يا نام
 في الفاعلية حكوا يكون العالم الذي هو فاعله ازل يا وذلك علومهم الذنبية ولم يرد
 اليهم الي انه ليس بقادر مختار بل هو مهيول الي ان قدرته واختباره لا يوجب
 كثرة في ذاته وان فاعله ليس كفاعلية المختارين من الحيوانات ولا الفاعلية
 الحيوان من الطبايع حسب ما نبه انني ومحصل علي ما فضل المحاكم يرجع الي
 ان الامام رح ادعي ثلث قضا بالقلبا عن الفرضين لقلا غير مطابق
 احدهما ان المسكولين جوزوا اسناد الا ازل الي علة موحدة وانما نفوا
 ازلية العالم بالذات علي قدرة موشرة فيه فهذا اقل منهم بانهم نوا بسند
 احدث علي مسند الاخبار وليس كذلك في سائر كتبهم بل الامم العشرة
 ويزاهم الذي يصد ودفعه المحسن رح وبيان انه من سوء فهمه واما بينهما
 نفوا العلة والمحلول وهو مذنب اليهم فاذا وثا ثانيا ان القلا سفسفة بحل
 اسناد الا ازل الي الفاعل وهو ليس كذلك لانه بهم الي ان الله تعالى
 قادر مختار مع ان العالم ازل ولا منافاة لان القدرة كون الذات بحيث
 ان يشاء فعل وان شاء ترك والشرطية لا يستدعي وقوع المقدم بل مقدم
 الشرطية الادبي واقع واما ومقدم الثانية غير واقع واما بل يحل
 تارة انه فعل ازل يستند الي فاعل لازم الفاعلية وهذا محب طبعي لانه بحيث
 عن العالم مشتمل علي الاحكام وحسب ما يات بها ديات واخرى يحوي

عن المبدء الاول انه تام في الفاعل مفعوله لازمي وهو بحث الهمي عن واجب
الوجود بان انارة ازلية وفي البحث الطبيعي لطروا انت لا تذيب عليك ان الحكم
عليه الفقهية الثانية بالذنب انما هو حكم على ما فهم منها لا على ما اراد الامام بهام لانه اراد ان
المتكلمين نفوا العلة الموجبة والمفعول الالزامي الواجب منها في العالم على ما يدل عليه
سوق كلامه وصفات البارئ عز وجل عند اصحابه ليس من العالم لان العالم ما
سوى الذات والصفات وكذا الاحوال الثانية وتعالى ومرارا الامام راجع
بالقدرة صفته بها صح الفعل والترك ولا شك ان الفلاسفة يتكبرون بهذا
المعنى وانما لقرون بما ذكر المحاكم فلا ذنب فيما اراد الامام راجع انما هو من موافقة النظر
الذي اشار اليه بقوله وفي بحث الطبيعي لطروا ان البحث العالم انما هو على اجسام
وغيره لا يكون طبيعيا بل انما يكون بحثا طبيعيا لو كان عن الاجسام او محسوسات
من جهة المادة فافهم وفيه نظر لا عرفت ان الامام لم يجعله حاصله الا لاسلم
ان الامام راجع نقل ان ففي ازلية العالم للدلالة على كون الفاعل مختارا بل انما
نقل اتفاق استناد الازمي واتفاق العلة الموجبة والمفعول الالزامي بما
هو مفعول اي اتفاق مفعوليه الازمي بعلة بالدلالة على كون الفاعل قادرا
مختارا فاعلة الازلية والموجبة مسنقة وكذا مفعوله الازمي منفص لانه لا يكون
مفعولا لازمي عندهم فحقه ان يرفع الاعتراض وشم كلام الامام راجع ان المتحقق
قد كسر وعلم ان المقابل بان علة الحاجة لحدوث وحده اذ مع الامكان
انه يحد الورد المحاكم على الامام راجع وقال بخلاف في هذه المسئلة والحق
في ان علة الحاجة لحدوث او الامكان مثلا زمانا وبخلاف في علة

الحاجة للتشبيه لا يمكن رفعه وانت قد عرفت ان الخلاف في علته الحاجة انما هو
 الخلاف في علته الحاجة الى الفاعل المختار ويجعل كون الاراد معلولا للموجب الصفا
 عندهم قرينة على فاقم **ولا يخفى** انهم لا يحتاجون الى النقل المذكور وقد مر من الكلام
 فيه سبعا فتذكر **إشارة** الى ان الاختيار معين اه النظر ان مدعي معين
 للقدرة والاختيار يعني الارادة وهو كونه بحيث مرجح احد مقدوريه لعلمه لكن
 المقوم لغير ما يطلبون الاختيار ويعنون به القدرة **والثاني** كونه بحيث
 انشاء فعل وان لم يشاء لم يفعل غير عن الشرطية الثانية بهذه العبارة لان
 التركيب وعدم الفعل يكفي فيه عدم شبهة الفعل مع انها توافق العبارة
 انما تارة ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن كذا في الحاجة شبهة كون الترك
 يكفي فيه عدم المشبه انما هو تارة به عدم الفعل وان اريد به اللفظ فهو فعل
 لا بد من تعلق المشبه به ولذا قالوا انشاء فعل وانشاء وترك وانشاء فعل
 وان لم يشاء لم يفعل **فقال** **الثاني** ان يكون مع قطع النظر عن الخارج
 اه انت لا يذهب عليك ان صحة الفعل والترك بالنظر الى ذات الفاعل
 مع قطع النظر عن الخارج يصح الفهم على تقدير العينية الارادة قال نفس
 الارادة لا يكفي في وقوع امر ادبل لا بد من تعلق الارادة والكانت عين
 الذات وبالنظر الى نفس الذات مع قطع النظر عن التعلق الفعل والترك
 صحيح وبالنظر الى تعلق الارادة الترك غير صحيح فانفسه ان متلا زمانا و
 ان اريد بالخارج ما يكون غير الذات والصفات ولو اعتبارية بتحقيق صحة
 الفعل والترك لا يصح على نذهب احد قائل فيه تاملا صادقا بل نقول

الوجه الاول غير متصور انه يعني ان صحة الفعل والتكرب بالنظر الى الذات لا يصلح
على ترتيب انفسنا اصلا لانهم يقولون بعينه الارادة مرجحة قطعا فلا يصح
بالنظر اليه الا اذا قطع النظر عن الارادة المرجحة ولا يمكن قطع النظر عنها لكونها
عين الذات وفيه ما قد عرفت سابقا ان الارادة ليست مرجحة بل تعلفها
ويمكن قطع النظر عن التعلق الا ان يقولوا لعدم دخله التعلق وتغايبه نفس
الارادة قد بان لك اهم ان ارادوا الصحبة الفعل والتكرب بالنظر الى الواقع
فتخرج مع سادسهما في الواقع فهذا غير ممكن وانما هو يهوس من الهوسات كيف
ويجب التخرج بالمرجح وان ارادوا الصحبة بالنظر الى الذات القادرة و
ان كان في نفس الامر احدهما مرجحا لان التقابل بالتفسير الاول لا يمكنه فافهم
ما قاله الطوسي انه لا خلاف في ثبوت الفاعل المتحار انما اختلف في
تعلق الارادة بالارضية او باللايرضية وان الفاعل بل يصح احلف عنه ام
لا وحق الثاني كما قد علمت فان احلف عن نحو تعلق الارادة لا يصلح
فان كان الموجود بهذا الوجود غير موجود بالموجود الاول اه وجه الملازمة
ان انصار سنده على اتحاد الثاني بالاول بوجه واحد قد فرض معاينه الموجود
صار ذلك الامر مستحسنا كما بين الموجود بنصار الباني كليا وقد كان
الكلام في الشخص الباني والظاهر ان يقال اذا كان الموجود في الزمان الثاني
غير الموجود في الزمان الاول لم يبق الباني المفروض بانها **قوله** وان كان بعينه
لزم الحركة في الوجود وح قد بوارد الوجودات على موضع واحد **قوله** فيه اشارة
الي ان كلام السائل خلطا اه فالسؤال لا يصلح جوابا عن الدليل بل يحتاج

عنهُ عن ايجاد الموجود بايجاد واخر امر محال ووجود مستمر بايجاد واحد مستمر بمحال
و الوجود والايجاد بينهما كذلك كذا في المحاشية في الشرطية والمشرطة مطلقا
اه يعني ان حاصل الجواب نفى الشرطية وحصر الغيبة والمعلولية في الجواب
مع عدم لزوم بل مع التخلف وهذا لا يستلزم القول بالفاعل المختار وان
كان الحق انه فاعل مختار ولا يحيل الوجه لهذا الملازمة الا ان الفاعل موجب
لا يصح تخلف معلوله عن موجب اللزوم عنه وبين معلوله وهذا لانهم لان احتمال التخلف
عنه ممنوع لجوز ان يستحيل على المعلول الازلية ولا يوجد معلول مع وجود
فاعل موجب قبال **فـ** ولو سلم استلزامه فلا نسلم لزومه اه قال في
المحاشية عدم حفظ الوضع انما يلزم على تقدير التماسه لا على تقدير لزومه
اذا اللازم من اللزوم عدم الوضع حفظ الوضع انتهى والطرايب هذا غير صحيح
اد عدم الوضع اللازم خلاف الفرض ويصح قبال **فـ** سوى قيام العلم
والقدرة فالعلمية والقادرة قيام القدرة والعلم لا نفس العلم والقدرة
ففي قوله هذا **فـ** ولا يتوهم ان القدرة الفردية اه في هذا التوهم
ودفعه قطع النظر عن كون المستوفية نسبة الا فلا محال لهذا التوهم ولا حاجة
الي دفعه فان توقف النسبة على الطرفين ضروري كذا في المحاشية **فـ** ذلك
ان في جواب هذه المعارضة اه قال في المحاشية اعلم ان الجواب المذكور
في المتن لا يصح الا بان يرجع الي جوابنا هذا فان المبوقية ان اريد بها هذا المعنى النسبة
فهي متوقفة على عدم وان اريد بها منشاء او تراها فهي مستلزمة له ولا شك ان
اللزوم والتوقف بين المتنافيين مستحيلان فلا بد ان يقال العدم من حيث

هو سابق ومناف للوجود من حيث هو لاحق وجه استلزام متناه انزع المسبوقه
للعدم السابق ان همت انحو الوجود الخاص بما انه بعد عدم فالعدم فالعدم
السابق لازم له ثم قال فيها اشكال اذ كثير ما يحيط بالبال في سالف الزمان هو
ان علته عدم السابق هو عدم علته الوجود السابق وعلة عدم علته عدم علته
اخرى وبكده انتهى سلسله عدم العلل الي واجب الوجود لذاته وعدمه مع فيلزم
امتناع عدم السابق فيلزم امتناع الوجود اللاحق لاستلزام لامتناع الشرط
امتناع المشروط ويلزم من ذلك قدم العالم حتى في احوادث اليوميه في الوجود
والواقع ويجاب عنه بعون الله تعالى وتوفيقه ان عدم السابق هو عدم
المستمر والعدم والوجود المستمران واجب وممنوع بالذات بالنظر الي الذات
الممكنه ليس بها علته انتهى بظاهر لكن لا ينظر في محض عدم السابق منه
في الاشكال وجه لانه لا يرد علي نذهب الفلاسفة فان قدم احوادث اليوميه
بالبال ليس خلفا عندهم وانما يرد علي الراي الكلامي والعدم السابق واللاحق
كلها ما هو بالان عندهم فالطهران السوال علي نذهب اشكال صاحب الافق المبين
ولعله هو المختار عند المحققين كما يظهر عن بعض عباراته فتأمل لا يخفى ان
بدا المنع علي تقديره يعني انه لا يمكن التاثير في الوجود فيما لا يزال كان هذا الا
في الازلي واذا استلزم ازليه الامكان والامكان الازليه فقد امكن التاثير
في الازلي فتأمل لانه يجوز ان يكون شيء في نفسه ومنهجه ما تثيره
هذا لا يجوز لنفسه لانه اذا امكن عدم علته الوجود فلو جوده علته فلا بد
اذا ان لم يكن الازلي من علته فليس يمنع امكان التاثير في الازلي

امکان الممكن الا في قتال **الافيه** ان لو سلم توقف التاثير فيه إشارة الى
 ان اللازم منها هو الاستمرار وهو لا يستلزم التوقف كذا في **الحاشية**
 انه يلزم من بطلان كون علته ايجابية حدوث اه انت لا تدب عليك ان
 علته ايجابية منحصرة في حدوث والامكان ولما بطل الاول لعين الثاني قتال
نوا وان اسلم بحقق ايجابية وعلتها قد عرفت ما فيه فتذكر **الاول** ان
 الرابطة حركات فلكية اه فالدورات الفلكية نوع استعداد اقواب في اعادة
 فحدث بحسبها احدث قال في الحاشية طوله الاول قول الفلاسفة فاهم
 وهو اني لمث سلاسل مترتبة حركات النفس الفلكية في الارادة وحركات
 احرم الفلكي في الادضاع وحركات الهولي في العنصرية في الاستعداد قالوا
 ان تلك السلاسل واهتم ذات جهتين جهة الاستمرار وجهة التجدد ومن
 جهة الاستمرار صدرت عن القديم ومن جهة التجدد صارت واسطة في
 صدور احدث من القديم واعترض عليه الانام حجة الاسلام الغزالي قدس
 سره ان التجدد لا بد له من سبب فيلزم ان يكون في الوجود سلاسل غير
 متناهية كل منها غير متناه واجب عنه بان احرته لذاتها لقضي التجدد البقي
 فلا يحتاج الي علته غير انفسه وتحقق هذا الجواب ان البقي والتجدد عبارة بان عدم
 شيء وحدث شيء فاجراء احرته مما بالي لطبا عمالا الوجود وحدث فيها محضه احرته
 حصفيه انصانية يمنع عليها الوجود الا على سبيل عدم القرار بان يوجد كل جزء
 منها فيها وحدث فيه يوجد قبله ولا بعده فاذا صدرت من القدم لا يكون وجوده
 الا على وجه سطحي في كل جزء منه على جزء من الزمان ولا يمكن للتجزئة ان يوجد في غير

زمان وجوده و هذا النحو من التخلف غير متحمل انما المتحمل تخلف النحو الممكن بل
نفس هذا تخلفا حقيقيا فحاجتنا الى اجراء في عدائنا الى علته بوجوب تلك الاعداد
وانما يحتاج وجودنا في ازمنتنا الى اجبا على فحاجتنا الى علته قد جعلها في ضمن جعل
الكل و هذا القدر من الكلام صاف الاعتبار عليه ولا يرد عليه ما اورد المحقق
الدواني رحمه الله تعالى من ان جزءا من الحركة علته ما اذا ما وجودات فيلزم
النسب فيها او عدات ولا يكون الاعداد على الوجود فيلزم التسلسل
ففي اعلته الوجود او متخلط ويلزم عليه على التسلسل ولا يرد على بالزعم في التسلسل
الثاني انه لا يلزم الاجتماع كما زعم بعض الاعاظم لان علته العدم لا يكون الاعداد
علته من العلل الموحدة واما العلل المتعددة فلا يكون عدده علته لعدم المعلول
فان كان العدم علته لعدم جزءا من الحركة فهو عدم العلته الا بجانبه الوجود ذلك
مجزء وكذا ان العدم عدم العلته الا بجانبه للجزء وكذا فيلزم التسلسل المتعددات
مد وجوده وجزءا قطعنا لا حاجة في هذا النحو من البيان الى القول باعدا كل
سابق اللاحق كما هو المشهور فان اجبا على لعدم كاف في وجود كل جزء في از
منتها ولم يوجد قبلها ولا بعدا لا متنازع وجودها قبلها وبعده ووجوب عدائنا
سابقه واللاحق فان الوجود الباقي في زمانه من تحصيل عليها وح لا يرد
ما سبوره على رطله المتعدات من لزوم الوجود بلا وجوب حتى يحتاج الى دفعه
بما سبوره به ان شاء الله تعالى وكذا لا يرد ايضا بوجوب القول بالاعداد ان
علته بعض الاجزاء لبعض مع ثباته الحقيقية ليس اولى من العكس ويلزم التسلسل
في المتيقن بلزوم كون صدق بعضها على بعض مقدما على صدقها على بعض اخر وقدر

مثله وكذا لا يراد ايضا ان عليه بعض الاجزاء بعض من جهة المتهمة او اللازم فليزِم افعال
 الاجزاء بالمتهمة او للعارض فليزِم سلسلة من العوارض مثل سلسلة اجزاء الحركة فيها
 الكلام فيه وبجواب في المشهور بان العلنية لهويات الاجزاء فلا يلزم الا الاصل
 في الهوية دون المتهمة وفيه كلام طويل ستر اليه في المقصد الآتي انتاء الله العا
 فان يراد ويرد على تقديم بعض اجزاء الزمان على بعض تقدم زمانيا بالذات
 فليست شري لو كانوا يتبعون بما ذكر ولم يسو ما قال بهنار انه لو لا في الاسباب
 ما لعدم لذاته لما صح وجود حادث اصلا لكن لسوا خطا ما ذكرناه وادعوا ان
 علته غير الفاعل لا يكون الا غير الفاعل وعبارته رئيسهم وان كان قابلا للتأويل بان
 مقصوده ان الحركة الغير الفاعلة لا تصدر من ثابت من جميع الوجود بل لابد في
 حضور علته من نوع غير لكن ابتاعهم امر وعلية وادعوا عمومها ان غير الفاعل
 لا يصير الا عن غير الفاعل ومسبوه مانه لو لا لم يحلف المعلول عن العلة الثانية
 ولم يدور ما علمت سابقا ان التحلف المسجل هو محلف النحو يمكن من الوجود للمعلول
 عن العلة لا التحلف في زمان لا يمكن وجوده فيه فقد زعم عليهم ان يكون في علة الحركة
 امر غير فار وفي علته غير فار اخر فليزِم سلاسل من عديم القوار لا الي نهاية كل سلسلة
 منها غير متناهية ففعلوا ذلك ولكلفوا وقالوا الحركة ارادية فلا بد من شوق ارادة
 ولا يكفي في صدور الحركة من ارادة مطلقة بل من ارادات جزئية متعلقة بحركات
 مخصوصة مسغبة من تحولات مخصوصة فبنينا تلك سلاسل سلسلة الدورات
 فاحتمت من سلسلة الارادات من سلسلة التحولات وسلسلة التحولات من سلسلة
 الحركات على وجه غير اير والمجشي رج اعبر سلسلة حركات الهولي في الاستعداد

وهذه السلسلة اربعة ذكرا لسلسلة التخييلات بطوران سلسلة الارادات لا يتقوم بدونه
سلسلة التخييلات وقالوا في بيان الوجه الغير الدابر ان دورة فاحت من ارادة
غير محصورة منعطف بها موجبة اياها وهذه الارادة فاحت من تخيل محصور موجب لها
وهذه التخييل من دورة سالفة عليها معدة اياها وبكذا الى غير النهاية وما اورده عليه
ان حاصل هذا يرجع الى القول بالمعدات وح كفي سلسلة واحدة فلم لم يكن في سلسلة
الحركات ولم يقولوا ان الدورة السالفة معدة الاحقة في لغو هذه المسانة فحواه
ان سلوك هذه المسانة ليس لاجل تصحيح سلسلة المعدات ولا لاجل ربط اتحاد
بالقديم بل لانهم لا يزعموا ان انتظام المعدات لا يمكن الا من حركة ازلته وانهم يزعموا
ان الحركة الازلية لا تكون الا ارادة مستبصرة وحركة الارادة لا تكون الا بارادة
منه بدونه حسب تجدد الحركات ولا يمكن تجدد الحركات الا بتجدد التخييلات
ان شروا الى القول بثلث سلاسل كان ثم مدارا بطل هذه السلسلة اعني سلسلة المعدات
سواء كانت من حركات او من غير اياها على هذا التقدير لم يستند واحد من
احاد هذه السلسلة الى الواجب اجماعا على التام وقد كان عدم هذه السلسلة راسا
ممكننا ولم يكن شئ بعد انتهائهما الى الواجب بالذات بالذات ولا بواسطة فلو
فرض عدمها لما عارض محال واذا حاز هذا النحو من العدم على هذه السلسلة لم يجب
واحد من احادها لان الواجب بالتخييل عليه جميع اشياء العدم واذا لم يجب لم يوجد
فبطل وجود سلسلة المعدات ذلك ان نقول في جوابه انه يجب لم يبنه هذه
السلسلة الى اجماعا على التام الواجب بالذات لكن لا يلزم ان لا يجب الواجب
تعالى نحو من اشياء العدم الا يجوز ان يجب الفاعل الناقض لبعض اشياء العدم ولا بد

ثم لا يوجب الفاعل التام في الوجود واما انه لا يجبل نحو من العدم فلا يخرج لم لا يجوز ان يجبل
لجاء على الواجب بالذات عدم السلسلة راسا ويجبل عدم واحد واحد او بعد او بعد سائر
وبعد الاعداد وقد استحال جميع انحاء العدم فلم يوجب احاد السلسلة وبعبارة اخرى
يجوز ان يكون الواجب جاعلا لاما لم يتب مشرقة بين الكميات فقد استحال عدمه لانه
وعدمها ليس الا عدم الافراد راسا فقد استحال هذا النحو من العدم واما عدم واحد
واحد من اشخاصها فاستحال باعدا فرد سابق الاخر وح لا استحالته فتأمل والبطل
المحقق الدواني راجع هذه السلسلة بانه يجري الكلام في العدم اللاحق لكل متع
علته عدمه اما الوجود والقياس العدميات او المختلطات وقدم ويمكن دفعه بما
مر من انه يخرج بعد الوجود عن حد حريم الامكان فلا يحتاج في عدمه الى علة فانهم
ثم لنا منها كلام بوجوه اخرى هو انه قد لم من هذا المقال انه لا بد من دورة سببية
الارادات والتخييلات لكونها علة لها فاذا لو خط الدورات بها فلهذا
في ملاحظه اجماليتها ونسبت الى احاد التخييلات والارادات بحكم العقل
قطعا ان بازاء كل واحد من احاد التخييلات والارادات دورات
ودورات سببية على احاد التخييلات والارادات بالسر والامام عليه
دورة للتخييلات وديار الحكم وجداني سبب الكارة الى المكابرة الفاضحة في هذه الدورات
يكون طرفا سلسلة الارادات والتخييلات حاصرا اياها فلم تنهاى تلك السلسلة
فانهم ثم ان المحركات عندهم متصلة لافرو فيها بالفعل والاجزاء المتوهمه ليست
اجزاء حقيقيه بل هي هذه متأخرة عن وجود الكل تاخر الاشياء عن ثباتها فلو سلم كفاية
هذا النحو من العلوية لوجود كل دورة ودورة فلا يفي هذا في وجود حركة متصلة وارادة

متصلة اذ لا بد لوجودها من علته موجبة اياها قبل وجودها واذا قد قالوا ان علته غير
الفارغ يجب ان يكون غير فارغ ان كانت سلسلة التخييلات فلا بد ان يكون غير فارغ
فلا بد لها من علته غير فارغة وهي اما نفس الحركة فهذا وجه وايراد غيرنا لكلام في علته
فليزيم سلسل غير القوار لا اني بنانية قتال وقد قرر بعض الاعاظم بالبناء على القول
بالقدم الدهري بان سلسلة الحركة مع سلاسل عليها موجودة في الدهر من دون
سبق عدم عليها في الدهر روح لا باس في معلولتها من القديم الفارغ لقرارها في
الدهر وقد بلغ في نفسه هذا مبلغا من التطويل وانت لا تذيب عليك ان
الايراد غير منقطع الا باقوالهم الثابت لا يكون علته غير الفارغ لم يردوا ان الفارغ
لا يكون علته لغير الفارغ في الدهر قال الدهر لا يسمع عندهم عدم القرار والقوت
واللحوق بل معناه اما الثابت بالنظر الى الوجود الزماني لا يكون علته لما هو غير
زماني وان كانت فارغة بالنظر الى الوجود الدهري فالاشكال باق كما كان و
لا ينفع القول بالقدم الدهري بل الذي يدفعه نحو صدور غير الفارغ عن الفارغ لعدم
لزوم التخليف تسجيل والقول بان حكمهم بعدم جواز صدور غير الفارغ عن
الثابت مخفوض بالحركة لدلالة اخرى مختصة بها هي ان الحركة هرب وطلب
فلا بد من حالة متاخرة متجددة حسب تحركات الطنعية او ارادة
متجددة كما في احركات الارادية قتال والثاني تعلقات الارادة الواجبة
اه سلسلة هذه التعلقات بسبب من العلل الموجهة وللا لكانت حوادث
محفعة ويكون في حكم اصل حوادث وعدم الارتباط بالقديم واذا لم يكن من
العلل الموجهة فيكون من قبيل المعدات غير وعليه بعض الايرادات التي مر ذكرها

قال في تلك المحاشية الطويلة والقول الثاني قول نبرمون المغيرة فالوا يتعلق الارادة
بوجود الشيء في ذلك الوقت وهذه الارادة لا رة ارادته و ارادة ارادته
لا ارادة ارادته وهكذا ينسلل العلاقات من جانب المبدء الاولى الى غير النهاية
وهذه العلاقات حادثة متعاقبة ومرد عليه ما اورد في المحاشية **ف** ذلك
العلاقات غير متناهية اعتيادية اي مصرح بالا اعتيادية دون التعاقب
بخلاف القول الاول فانه مصرح فيه بالتعاقب إشارة الى ان معنى تخوير اصحاب
القول الثاني النسل في العلاقات كونه اعتيادية دون التعاقب لان
المكملين باسرها مستوعوا عن تخوير النسل مطلقا بخلاف اصحاب القول
الاول لان معنى تخويرهم التعاقب لانهم يحوزون النسل في التعاقبات
والكانت امورا موجودة **ف** والثالث انه نفس الارادة في قول الاول
ان شان الارادة ترجع احداها من مع تساوي سببها التباين **ف**
مرج بناء على الفرق بين الترجع بلا مرجح والترجع بلا مرجح وتخوير الاول
دون الثاني وهذا قول نيز من متأخري الاشعرية وقد ظهر بطلانه فيما مضى
من استلزام الترجع بلا مرجح والترجع بلا مرجح الثاني ان الارادة المتعاقبة
لطرف واجب بالنظر الى ذات الحكيم العليم وقدم ما فيه من الضاد فهو
لا مزيد عليه من لزوم العجز عن بعض الكمالات وهو الطرف الذي لم يتعلق
به الارادة **ف** الرابع امتناع احداث في الازل اهل امتناع وجود العالم
على غير الوجه الذي وجه عليه فاعلمه التام في جاعلته جزو من اخراجه العالم
حاصل في الازل والابد من غير ضرورة في جاعلته واتمام لوجود العالم **على**

هذا الوجه لعدم تحمل الوجود الا على هذا النمط **قوله** ولعل ذلك اقرب الاقوال
اه بل هو الصواب قطعاً لكن بعد ضم القول الثاني من احتمال القول الثالث
ضرورة التي البارى بالفعال جاعل بالارادة والاخبار فيقول انما وجد العالم على
هذا النظام الوجودي لتعلق ارادته سبحانه في الازل بوجوده على هذا الوجه بان
يوجد كل خبر كونه في ذاته وانما تعلق الارادة بهذا الوجه لعدم امكان وجود
العالم الا على هذا الوجه **قوله** لانه يرد على الاول ان التسلسل مح مطلقاً
لا للنبع الفلسفة بل هم يفترون بين التسلسل في المتعاقبات المجتمعة
وفيه كلام طويل لولا المقام عربياً لفصلنا الكلام فيه ولين ساعدنا التوفيق
تسويد البياض الله تعالى **قوله** وعلى الثاني ان الواجب تعالى اه هذا التسلسل
وجانب المبدأ وعلى هذا لم يستد واحد من احاد هذه السلسلة الى البارى
القيوم الواجب بالذات فلم يحسب من احادها جواز العدم التسلسل
رسا فلم يوجد اصلاً ولا يمكن الجواب بالحجاب البارى غرضه جل القدر الشكر
كما كان العذرية ممكنة للفلسفة في تخويرهم سلسل السعداء لان البارى
عند اصحاب هذا الزرى لا يوجب شيئاً بدون توسط تعلق الارادة فافهم
قوله اذ لو امتنع تعلقها باحد هاتين الى نفسها لم يحقق الاختيار بغيره كالملازمة
ممنوعة لان الذي يجب الارادة الترحيح بعلم بتعلق القدرة ذاتها بادي
نسبة الطرفين بالنسبة اليها فغير لازم بل منسحب لتيف وذاتاً سوية
الطرفين اليها صار امضاره لطرف رجحاناً من دون مرجح اذ لا يكون
الارادة مرجحة وهو اقله للنسبة لا يبادى بالنسبة وجوده الى عدمه قال في الحاشية

الاجاب الذي يؤكد الاختيار هو الاجاب الذي بعد الاختيار وبهذا الاجاب
فعل ولو جعل المرح تعلقا متعلقا بهذا التعلق وسلسل التعلقات القديمة الى غير النهاية
يلزم الاجاب قبل الاختيار ان يفتقر هذا الكلام من المحض رج وقد ذكر غير واحد
المناخرين مثل هذا زعموا ان الاجاب الذي قبل الارادة معها مناف الاختيار
وبها فاسد لانهم ان ارادوا ان الاجاب العقل قبل الارادة مانع الاختيار فاسم
لكن ليس عند عدم تساوي نسبة الطرفين اليها وجوب العقل قبل تعلق الارادة
ولامعها كيف والارادة عليه الفعل والشي لا يجب قبل علمه ولا مع علمه بل
الفعل انما وجب بالارادة والارادة وجب من الذات فالوجوب في الفعل
بعد الاختيار والكان في الارادة فعل الاختيار او معه وان ارادوا ان الاجاب
تعلق الارادة بالطرف الذي تعلق به او اجاب نفس الارادة بها في اختيار
فقد امكن كيف والفعل للاختيار بالوجود ويجب الاختيار لا بالاجتناب
الارادة به ثم نوضح ان وجوب تعلق الارادة باحد الطرفين وامتناع تعلقاتها
بالطرف الاخر مخصوص حكمه لم يكن للباري عز وجل اختيار و ارادة لان
بذه الارادة ان سادى نسبة الطرفين اليها فهي صالحة لتعلقها بكل
واحد من الطرفين على السواء فالتعلق باحدهما دون الاخر ترجيح بلا مرجح
بل ترجح بلا مرجح ولا بد من مرجح لاحد التعلقين وهذا المرحح اما موجب للتعلق
فقد لازم الاجاب في الاختيار قبل اختيار العقل واما غير موجب مع وجود
هذا المرحح بل في سادى نسبة الارادة كما كان فلم يبق المرحح مرجحا فان
الحق ان سادى نسبة الارادة الى الطرفين غير واجب بل ممتنع فان

تعلقها بجانب محجب من امر محج ما نفس العلم بالمصلحة او بكونه لطفا اتم او غيره
لكن اذا تعلق ارادة الباري بوجود ممكن في وقت معين دون اخر لا بد من سبب
وجوده في غير ذلك الوقت واما به بانه بالنظر الى طبيعته والا لزم عجزه تعالى عن
هذا النوع الممكن لا متناهي تعلق ارادة كما قد علمت فاذا قد انصح ان العالم مخلوق
بالاختيار واختياره واجب بالنظر الى الحكمة التي هي اعطاء الشيء حقه والذي
صلح له والعلم المتعلق بالنظم بها هو الحق ومن رغم خلاف ذلك فقد قال ^{سقط} قال
قوله قلت الكلام في الاستدلال بهذا بحسب الجليل من النظر والا فلا يحتاج بلزوم
الاستدلال ذلك ان يقول المستمر نظر الى ذات الحادث ضروري اه
وبذلك الوجود في ذلك الزمان محال فالعدم مستمر ضروري فلا احتياج فيه
فتدبر قوله وعند الحكماء كون الشيء غير مبوق بالعدم بحسب الامراه
ان في المحاشية سمية بالعدم الزماني وسببه الى الزمان بالنظر الى بعض
الواع وبالنظر الى ان القديم مفارق للزمان وان كان بعضه خارجا انتهى
اعلم ان المشهور ان هذا المعنى للقديم الدهري عندهم واما القدم الزماني
عندهم ما يكون وجوده مستوعبا للزمان سواء كان على وجه الانطباق ولا
على وجه الانطباق كما قد قال المحقق رحمه من قيل ذلك سبب المعنى المذكور بناك
الى المتحققين فاعلمه اراد من المتحققين من الفلاسفة لكن لا من سبيل
قال هذا امر اصطلاحى ولا شائكة فيه لكن لا يصح احصر على هذا المذهب لان
الفلاسفة برون العالم طرفا بهذا النوع من العدم ولا يجوز ان سببه
العدم على شيء من الموجودات في نفس الامر كما هو المشهور فالخاتمة

الزمان من القديم نعم يصح للمتكلمين ان يفسروا القدم الزمانية بهذا الوجه لان كل
 ما استوعبت وجوده ازمنة غير متناهية فهو غير مبسوط بالعدم في الواقع وما هو
 غير بالعدم في الواقع فوجوده مستوعب وما يكون وجوده مبسوطا بالعدم في الواقع
 فهو غير مستوعب وجوده للزمان المتوهم الغير المتناهي لان الاعداد الزمانية كلها
 اعدام واقعية ولا ياتون بوقوع التغير والتعاقب في الدهر ان المحسوسه جميع
 بين قول الفلاسفة فاذا الزمان موجود اذا اخذ الدهر والواقع على ندرتهم و
 بين قول المتكلمين في سببه عدم على الممكن فجعل عدم السابق عدما واقعا
 ودرى اذا اخذ القديم والحادث الزمانين بحيث يعم البري عن الزمان ونسب
 ذلك الى الفلاسفة وكل ذلك اخذه من كلام صاحب الافق المبين ووجه
 منعه ان الله تعالى ولا يخرج الكلام الى القديم الدهري فيجري بيان ان كلام الفلاسفة
 في الدهر ومنعه فنقول قال الشيخ في الشفا والامور التي لا تقدم فيها ولا تأخر فيها
 ليست في زمان والكانت مع الزمان كالعالم فانه مع انحروته وليس في انحروته ان
 كان شئ من جهة ما لا تقدم وتأخر مثلا من جهة ما هو متحرك وله جهة اخرى لا قبل التقدم
 والتأخر مثلا من جهة ما هو ذات وجوه فهو من جهة ما قبل التقدم والتأخر ليس
 في زمان وهو من جهة الاخرى في زمان والشئ هو موجود مع الزمان وليس
 في الزمان فوجوده مع استمرار الزمان كله هو الدهر وكل استمرار وجود واحد فهو
 في الدهر واعني بالاستمرار وجوده لا هو مع كل وقت بعد وقت على الاتصال
 وكان الدهر قياسا بنبات الى غير نبات ونسبه هذه المعنية الى الدهر
 كنسبه القبلية الى الزمان ونسبه الامور الثابتة بعضها الى بعض والمعنية

التي لها من هذه الجهة هو معنى فوق الدهر ونسبة الى اخى بالسبب بالسرور
كل ما استمر وجوده بمعنى بلب التغير مطلقا من غير قياس الماوت وقت
هو السرور ومثله قال في التاج ولم يزد في بيان معنى الدهر والسرور على
والمتأخرون البالغون مع السالفين قالوا في بيان ذلك ان الدهر بالمعنى
الاعم عبارة عن نفس الوجود الواقعي اي الوجود في حد ذاته من دون اعتبار
التغير قالوا لا تجد ولا تسوخ ولا تموت ولا تحرق في الدهر بل الاشياء كلها
توجد في نفس الامر دفعة واحدة من غير قوت ولحوق لواحد منها والزمان مع
توجد فيها دفعة واحدة ومرتبة واذ هو متصل والفعال لا جرم يفرض فيه اجزاء
وانما يشترك في الكميات يوجد كل منها محضه مجرد وحد جبره فالزمان مع فيه
من الكميات موجودة في نفس الامر لكن كل ما ين في جزء من الزمان
لا يقد منه وما الذي احضرت به وفانت غير ذلك الجزء او احدى ذلك
بالمكان فانه مع ما فيه من الكميات موجودة في نفس الامر وكل مكان في
مختص بمكانه غايب عن مكان الاخر لا اعدام السالفه او اللاحقه كلها
نسب ابعدا ما حصفه في نفس الامر بل انما هي عصبوبات كل عن زمان
الاخر كما ان عصبونه كل مكاني عن مكاني الاخر نسب عدما في نفس الامر
فالاشياء كلها مع نفس الامر ولا تعقل بازها بها لقيته وسبوقه والاشياء
منها هي ما فيه سبعة ومبها ما هي متجسفة لجزء معين من الزمان وحدته مباشرة
الثبانات بعضها البعض في الوجود في نفس الامر كما بالدهر بالمعنى
فلا مغايرة بين الدهر والسرور في شج النسبة انما المغايرة باعتبار المنسوب

فان شئ النسبة فيها ثابتا في النفس الامر ثم الكائنات منها يكون مخصوصة بخبر
 واحد من الزمان او حد واحد منه فنسبها الى ذلك خبر او الحد بالقسمة نسبها
 الى الكائن الاخر المختص بذلك خبر او الحد فنسبها له سماء بالمعنى الزمانية
 ونسبها الى غير خبر او الحد او الكائن المختص بغير ذلك خبر او الحد سمي
 بالقسمة او المعينة الزمانية وبها متقابلان والمعنى الزمانية متوسطة بينهما
 والمعرض لهذه القسمة والمعينة بالذات الزمان وكذا هو مناط هذه المعينة
 والاشياء انما تصف بها بواسطة والمعنى الزمانية مخالفة للمعنى الدورية
 في شئ النسبة هذا المختص ما قالوا في تحقيق الدر والسرد على هذا الظاهر
 والقدر في صاحب الاثنى عشر في هذا الرأي وصف فيه كنهها ودقائق
 وسلك مسلك البيان سبل عبارات مرتبة والفاظ مؤنثة ولفظا بالقوا
 في الاشياء وركب سطحة الاطالة في القول والاسماع بالوزن من غير خرافة
 المحكمات بانها مختص ونقط غريب يلمع مما لم تفرج اسماع العباد ولم
 يعرف عدنان من الفضلاء والبلغاء ولم يحاسب هذا الرأي في شيء الا باختراع
 مسبق سرمدى وحدوث وري كما سنف على ان الله تعالى وطق
 حصل من العلم بالمحصل لاحد من الراشدين حسب انه مال بالم نيل واحد
 ونحير في سلوة مضار الفلقة بذكر على من مرجو اسماء التحقيق وغاصوا على
 اللابي بجار التدفين والحق الذي يعرج على الايمان به وسبغ الايمان به ان
 هذا الرأي بعقته والبيان الذي الذي التوا به فسطحة وبذا اكبر المتكلمين النقاد
 منهم الامام ذو الفرج الوفاو وقالوا ان كل ما يوجد يوجد في نفس الامر كل

ما لعدم عدم عبثا والتجديدات والتعاقبات الواقعية في العالم تجدوات
واقعية وهرية فالكائنات كانت معدومة في نفس الامر وحق الواقع ثم يوجد
فيها فبجمل امر محدث في طرف منه لعدم وفي طرف منه الوجود ثم لعدم بالمخفية لعدم
عن الواقع وهذا رأي سديد يتحول عن التعليطات والسقطيات ويحكم
به الفطرة الواحدة والنقصي به الضرورة العادية لا نجوم حوشه شايه من البطلان
ولا يسه طائف من اهل الحركان ولا يعلم شئ ان المعروض بالذات للقبليه الانفكا
المخالفة للقبليه المرتبة موجود به الفطرة السنية والنقصي به الضرورة القومية بالمعك
عن الفلاسفة اعماريين المتفلسفة الكالمين ابانه انبه الزمان واقناص خضفيه
سوت هذه القبليه الاشياء في نفس الامر وان لها معروض بالذات هو الزمان
ولما كانت الموجودات كلها في نفس الامر موجودة دفعة من واحدة من دون لفظ
وتأخر وتجدد وتعاقب وفوت ولحق فلا تقدم بهذا الوجه لبعضها على بعض
والانفكاك شئ منها عن الاخر في نفس الامر فقد صار الحكم بالاتصاف بالقبليه
والبعديين من الازمان الاختراعية المخالفة لما الامر في نفس عليه الا باعتبار عمية
بعض عن بعض اخر وهذا المعنى قد اشترك فيه المتصلات بعضها والمقدرات
بأمرها والمتمكنات بحملتها وهذا لا يورث القبليه الانفكاكية واذ كان
الزمان جميع اجزائه قد ياجودا في نفس الامر من دون سبق ولحق فالاتصاف
بالقبليه والبعديه اين هو والتجدد وعدم الضرار للذات للزمان بالذات اي بمعنى
لها فان الطرف الذي وجد فيه الزمان لا يجمل الفوت ولا التجدد وليس له طرف اخر
يتجدد فيها من سبيل اخر لم يحف على مترعر ولا يابح حد احاطة ان الزمان يمر عن

الزمان ومعنى موجود في زمان في معنى للمرور ولم كان للزمان معنية مارة وبعده اخرى
بحال هذا المرور بسبب حركة الزمان عن الزمان ولا تحرك الزمان عن الزمان في هذا المورد
بل تقدم الزمان وتباعد الزمان في هذا العدم الطاري على هذا الزمان الذي هو ما عسى
عن الزمان الا لا حق في هذا الغيبوتية كانت من قبل ومع الزمان اما ولم يكن ما راو كان
لا يصح الحكم بمرور ذلك الزمان ولا بمقارنته زمان بعده فاذن هذا العدم الذي
به مرور الزمان عن الزمان ومقارنته الاول وجوده انضماميا لخصي متميزه الشخص
كما هو مال المتطرف حاصل منقضية الثانية غير قابلة للمنعح فتأمل ثم كلام المحنث
رج شي اخر اذ بسبب حاصل هذا الجواب ما فهم المحنث رج وكيف يمنع ان المحقق
قدس سره توقف الصفة الموجودة في فرع وجود الموصوف وقد مرح في المقصد
الحامس ان قيام الصفة الموجودة بالاسس موجود منسبطة والوجود عنده لا العقل
بدون التعيين زقد في الموقف الثالث والرابع ان شخص محال منخصر
المحل بل حاصل هذا الجواب ما افاده المحنث رج بقوله بل اجواب ان يقال
كما اشار اليه بقوله ويمكن حل هذا الجواب على ذلك وما له انما لا نسلم توقف
انضمام التعيين على امتياز الموصوف بل قد يكون مع امتياز الموصوف كما في
انضمام الفصل الي اجنس فان الانضمام قد يكون لصفة موجودة بوجودها
للمنضم اليه وقد يكون منحدام مع المنضم اليه كالانضمام الفصل الي اجنس والانضمام
التعيين من القبل الثاني ودون الاول والاطلاق الانضمام على ما يعم الانضمام
الفصل الي اجنس غير غير فافهم ولكن من انشا كرين التعيين ليس من
المثلثات اه بدعجب فان اجزاء العقل عند القابل لوجود الكل الطبعي

موجود الكل و محمول كجمله فكيف لا يكون محملا و الاخرج الاجناس و الفصول
عن الامكان و اما عنده و انما في الوجوده فالوجود النعين فكيف لا يكون محملا
و حصر المحكمات في المقولات العشر عند الحكماء المحصر في المعلولا
العشر بان يكون المقولات و انتم لما نحن لا توافق اصول الفلاسفة
التي كما قد عرفت **قوله** لا استلزام التركيب الفعلي التركيب البخارجي عند
هم اذ القول بالا استلزام مواخذ بالنضج عن المتكلمين لكن الامر سهل
لان ذاتية المقولات كما تصدق عليها ما نيلها المتكلمون قطعا **قوله** الثاني
محصل بالوجود الحقيقي اذ قال في الحاشية قد سبق ان الوجود الحقيقي للممكن
واجب لذاته فاما بالمكن لا على وجه الانضمام و على وجه الانتراع
و ايضا النعين الحقيقي اي بانه النعين ليس حروجا خارجا للممكن و لا جزءا منها
لما لا سبق مرة لغيره اخرى و لا وصفا قايما له لا على وجه الانضمام و لا على
وجه الانتراع كما حققنا في الوجود بل تفاوت فالنعين الحقيقي متعين
مفهومه فانيم بذاته كما ان الوجود الحقيقي موجود بنفسه واجب لذاته و المحل
الوجود و النعين مفهومه ان انتراعا كما ان و منشاها و حقيقيا ذات واحدة
موجودة و متعينة بنفسها فتأمل جدا فانه اصل المعرفة و اساس الحكم و دليل
المطالع العالمة انني قد عرفت انت فيما سبق ان هذا الرأي باطل
لا يصح تعين الاسخاص المحلقة و المهيئات المحلقة بامر واحد انا و اعتبار
قوله لان نبوت الذاتي للذات اذ اشارة الي وجه عدم لزوم نفي
وجوده النعين مع اتحاده مع الذات جعله لا وجودا من الدليل الاول

ونقرر ان الوجودية بهذا الوجه لا يتوقف على تميز الذات بل على لانه ذاتي للمتمسك
 على هذا التقدير وثبت الذاتيات لا يتوقف على تميز الذات ونفسها والنسب
 انما هو في الامور الموجودة اه إشارة الى عدم لزومته من الدليل انما في تقريره ان
 التسلسل انما يمنع في الامور موجودة المنسبة كل منها عن صاحبه بوجوه ذات
 مرتبة والاجزاء العقلية نسبت موجودة مرتبة وغير عن الاجزاء العقلية بالامور
 اما لان تميزها في اعتبار العقل او بناء على برغمه ان الجزء العقلي يمنع الوجود في الخارج
 واحتق في الوجه ان يقال لا تسلسل لان التعيين متعين بنفسه ليس له تعين اخر
قوله المصاح فاذا التراجع لفظي قبل هذا صلح من غير تراخي الطرفين لان
 المتكلمين لا يقولون بوجودية التعيين على الوجه المذكور فاقابل فيه **قوله** ان المتحقق
 قد كسره فان الحكماء يدعون ان التعيين موجود على انه عين المنة آية اعلم ان
 قدما را الفلاسفة من المحققين الاشتراعيين والشيخ المقتول من المتأخرين
 قائلون بوجودية التعيين بمعنى ما به التعيين انما يكون مثلاً ومصدراً لا اعتباراً بغيره
 للمنة معاً ولكن لا كما ان التعيين متعين بنفسه معاً للمنة منحد معاً اذا ما وجوداً
 وجب لا ان اتحاد الاثنين باطل عندهم مطلقاً لا يصح ان يفور به عاقل ولا كائن
 ان المتحقق قد كسره في هذا الكتاب وفي حواشي شرح المطالع وان كان
 قد رجع عنه على ما يظهر من بعض رسالته قد كسره من ان الوجود هو به بسيط
 بالغة عن الشك من غير تفصيلها واهميات الكمية غير موجودة بل على ما حققنا
 المنة نفسها ما به الامتياز كما انها نفسها ما به الاشتراك واما جمهور متأخرين
 استغفرت فيكون في امر التعيين والوجود سبباً لا يندون الى

من ازل المطلوب مرشد ادوليل المفصل الثاني عشر قوله المصريح قال الحكماء
الذاهبون الى كون التعيين امر موجود او لتعيين ان علل بالمنهية انه قد حرر
المصريح بهذه المسئلة في عللة التعيين انه ان كان نفس المنهية بوسط ادوليل
والنتيجة منحصر في شخص وان لم يكن معللا بها فمعلل بالمادة وعلى هذا فالتعين
امر متغاير للمادة بل هو امر به تماز المنهية معلل بالمادة والاشتمال قد كسر في الكلام
على كون التعيين وجود بالادليل كذلك وجه فان التعيين لو كان عدميا فلا بد
من عللة اليه فتجربى الكلام فيه فقال بعضهم ان امادة مناط الاختياز في الكلبي
المتكثرة الا فرادى صار التعيين هو امادة وزعموا ان بمعنى ثبوتها وغيره من امادها
منعنية بالمادة وفاد هذا واضح فانه لا بدح من تعدد المواد حسب تعدد
الاشخاص فليزيم تعدد الهوليات عند ورود الفصل وسجي ان الله تعالى
في المختصر في مثل ذلك مع قطع النظر عن ذلك فلا شك في ان امادة
حقيقة كلية صالحة الاشتراك بين الاشرف فلا بد عند بعضها من امر متميز فند
الامر ان نفس منهية امادة فذلك المنهية نفسها بابه الاختياز واذا جاز هذا
منهية امادة فليزيم تماز في سائر الهيات ولا يحتاج في المنهية المتكثرة الا
فرا د الى مادة يكون مناطا واما غير ما فبقي الشقوق من كونه وصفا او مبانيا
او محلا وعلى الاخير هي التسلسل والاولان فذا البطلان مع ان تعللها على تقدير
صحتها يمكن القول في كل منهية فلا يحتاج في تلك الافراد الى امادة واذا ثابت
فيما ذكرنا وحدت القول بان المواد متجانسة بالتحفظة فلا يحتاج فيما نحتاجها
الى مادة اخرى ونوع كل مادة منحصرة في شخص واحد فلا يحتاج الى تميز اريد غير

فانهم ثم ان الفلاسفة من ههنا بين اسندوا على هذا المطلب بان الكلي المتكسر الا
فرد ليس بعينها وتعتبر افرادها بنفس اهمية ولو ازمها لان اهمية مشتركة وما به
الاشتراك فالتميز بامور مضافه فعمل ان ينزل تلك الامور عن اهمية فيها
قوة واستعداد القوة من لواحق المادة وهذا لو تم فانما يدل على لزوم المادة للكلي
المتكسر الا افراد لا يدل على ان مناط التعيين ومصادفه هو المادة بل لا يدل على العلنية
الضرورية فاما ما لا صا وقائم على ما حرر المصريح بالحاصل ان من اهميات ما يكون عليه
لشخصها فليخص في فرد واحد ومهما لا يكون عليه لا بد من بدالة المادة فان كان
في مواد كثيرة به تكثر افرادها ولا يحضر في فرد فلما ان من طرفية فنقول عليه المنة
غير معقول على ما حسب المصريح لان الشخص عنده متجمع اهمية ذاتا ودجورا
نسبهم العلنية وبل هذا لا كان يقال احسن قد يكون عليه للفضل كيف والعلنية
المعبرة بين العلنية والمعلول ذاتا ودجورا ضرورة تقدم العلنية على المعلول وكذا
لا نسبهم الضر على ما اختاره الفارابي وبتبعه غير واحد من المحققين كالمحقق الدردان
رحمته الله تعالى واختاره المحققين من ان الشخص بنحو الوجود كيف نسبهم
وعلة وجود الممكن لا يكون نفسه فلا يكون عليه بشخصه ثم ان الفلاسفة
يدعون حين ابانة ان الشخص نفس وانه تعالى ان العلنية بحسب تقدمها على
المعلول بالشخص واذا كان الامر كذلك كيف يكون اهمية علة تشخصها ثم
انه من الفطرات ان نسبة الكلي الى جميع اشخاصه على السواء والعلنية لا تكون
منسوبة الى العلنية وغيره فاما في وجهه وقد قرر البعض هذه المسئلة
بوجه اخر هو ان المراد يكون الشخص بنفس اهمية انه ليس من جهة المادة كما في

يقال

يقال هذا الشيء قائم بنفسه اي ليس فاعمالا بغيره فالحاصل ان اهمية الشيء لا يكون
بشخصها من جهة المادة بل بمقتضى اضافته الوجود اليها حسب الحصار في فرد لانه
ح بغير الشخص من لوازم توجده اهمية واذ لم يكتف اضافته الوجود بشخص
معين فهذا الشخص من العوارض المفارقة فلا بد من مادة لان العوارض المفارقة
لا تحصل شيء الا من قوة واستعداد وعلى هذا لا مطلق احد كورني ايمان الا ان
يقال انه من مخترعات المنزهين ثم اعلم انه يمكن على ما قررنا سابقا ان
اهمية امر سلب موجوده بوجود الهى من دون توقف على التعيين اصلا وان
كان وجوده متعده لازماله واذ كان لها ذات متعده للهمية باعتبار وجوده
مغاير لوجوده بالذات بثبوت احكامها من دون ثبوتها للمتعينة فلو لم يكن ذاتها
مغايرة لذات المتعينة ووجوده لوجوده لم يصح ثبوت حكمها دون المتعينة
لان ثبوت اتحادها في الوجود ولو بالتعرض فاذن قد بان لك ان امر سلب
بمغايرة ذاتها ووجود المتعينة في التعاير بحيث لا يبري احكام الالادى الى التا
واذ كان الامر كذلك فيجوز ان يكون امر سلبه علم للتعين الذي هو الهية ويكون متعده
عليها بالوجود الذي هو وجود مطلق واما قولهم العلة بحسب تقدمها بالتعيين على المعلول
ان اريد به التعيين الشخصي فغير مسلم وان اريد به التعيين الذي يتنازله الهية
امر سلبه في حد نفسه عما يتاخر من اهميات مسلم لكن لا يلزم من الالافقدم
اهمية الممتازة عن اهميات الاخر على شخص منها ولعقبه ولا السحالة فيه
واما ان نسبة الكل الى جميع الافراد على السواء فان اريد به استواء النسبة
في الصدق بعد وجود الافراد مسلم لكن هذا النسبة لا ينافي العلية فان

العلمانية لا تكون مساوية النسبة بالافاضة والافادة وان اريد استواء النسبة
 في الافاضة ممنوع وليس ضروريا ولا مبررا علمية في قد بان لك ما وضعه الطرقي
 ضحية علمية الخفيفة امر سلة للخفيفة المنعينة التي هي التعيين باعتبار ان العلمانية
 على هذا الوجه لا يقضي الاكضار في فرد يجوز ان يكون علمة للمنعين معا او
 بواسطة احدهما الاخرى وانما يلزم الاكضار لو كان العلمانية لان مصنف هذا
 التعيين في انكار الوجود وروح ينافيه استواء النسبة الكلي الى جميع الافراد
 في الصدق كما هو ظاهر هذا وان لم يقبله العقل المتوسطه لغيره عن تصديقي
 الا انه لا اشتراك نفسه ما به الامتياز وعن ادراك الفرق بين امر سلة
 والمنعينة على ما هو علمية فلا يلتفت اليه ولكن من المؤمنين **في**
 ان المحقق قد سكره فان حلول الشيء في اهمية اه هذا الظاهر غير مستقيم
 فان فرعانية حملت لتعريف المحل لا سبيل لم عدم احتياج تعين المحل الى احوال
 ولا يظهر لزوم ابدور فالمناسب ان يرجع الضمير الى ما يحل يعني ان ما يحل
 في المهمة فرع لتعريفه فلو كان المحل محتاجا في تعيينا الى ما يحل يلزم الدور لكن
 فيه ان فرعانية وجود احوال مطلقا من حيث الشخصية والمهمة ممنوعة في
 كل حال فلم لا يجوز ان من احوال ما يكون شخصه فرع الشخص المحل ويكون
 مهمة علمة لشخص المحل كما يقبلون في شخص الهولي وشخص الحركة بالنسبة
 الى الصورة والزمان ولا استحالة في كون المهمة الكلية علمة للشخص وانما
 الاستحالة في ان يكون الشيء الكلي باضمائها شخصها **في** الحلول كما يقضي كما
 تعين المحل كذلك نقض تعين احوال اه فيه انه لا يصير في ان يكون الحلول فرعاً

معلولان تعين المحل والمحال جميعا لكن تعين المحل عنه تعين المحال ولا يلزم من معلولته
الحلول التعين المحال الدور **قوله** ويستلزم تعين المحال استلزام المعلول للعلو
انت العلم ان المحل راجع كانه وهل فهم ما ينبغي بالقياس ان الانصاف الانصافي
فرع للحاشية فان محلول هو الانصاف **قوله** وان كان وصفا اعتبارا به
هذا الشئ لا يتصور قال الشئ المحقق قد كسر قدني الكلام علي ان التعين
امر موجود **قوله** والتحقيق ان نحو الوجود متاذا التعين انه يعني ان مناط التعين
علي نحو الوجود ووجود الحوال وجود رالطبي متوقف علي المحال فلهذا الغياب
متوقف علي تعينات المحال واما وجود المحال فليس رالطبي بالقياس الي
الحوال فلا يتوقف تعيناتها علي تعينات الحوال وقد نقل منها حاشية
هي قوله التعين لا يعقل بالمهية من حيث هي بل بالمهية من حيث الوجود
فانها من حيث هي لا تعني شيئا علي ما يستلزم به الضرورة كيف والامار
انما تبرتب علي الموجود بالحاشية اذا التعين هو نحو الوجود سواء كان ذلك
الوجود من قبيل وجود الشئ في نفسه وهو ظاهر في امادة والمجرد عينا او
قبيل وجود الشئ بغيره وهو في المغير به او يرجع هذا الوجود ان الوجود
حقيقي الفاعل بنفسه الواجب لذاته انتهى وانت لا يدنب عليك ان عليه
المهية من حيث الوجود للتعين لا يصح الا اذا لم يكن الوجود والتعين
متساويين كما بينا نحن ان المهية امر سلة موجودة بوجوه مطلق متفرد
علي الاشخاص من رتبة الاحكام وان كانت الاشخاص نفس المهية المتميزة
ولا يلزم في المحل راجع كما يظهر من حكمه بما فنه الوجود الشخص ثم القول

بان من ان كان الوجود بالضرورة عين الوجود فانه وكان من ان الشخص
نحو الوجود لا لا لا يعني العين الامتياز الامتياز فلو كانت المتيه من حيث الوجود
علمته تشخيصها يلزم تقدمها من حيث الوجود على نحو وجوده الا ان يقال المراد
نحو الوجود الوجود والفرق والي وبالمتي به من حيث الوجود المتيه الموجود بالوجود
المطلق كما قررنا من قبل واما قوله ويرجع هذا الوجود انه فقد عرفت ما فيه
فلا تعيده **قوله** نعم معنى الكلام في كون العقول غير مادي بهذا المعنى يعني ان
ولا يلزم لو تمت لزوم ما يكون العقول موجودة لاني محل وغير قابل الاشارة
فقد لزم ان لا يكون لها مادة اصلا لكن معنى الكلام على تلك الدلائل كما هو
سطور في موضعها في كتب القوم وليس فيها كلام الا بعد ثبوت ما ادعوا
قوله وكذلك قبل ان كلامهم في اثبات القول شبه كلام الصوفي الكرام
ان اول ما ظهر في القلوب الرحاني العار و هو حقيقة الحق جامع لجميع
الحقائق ثم ظهرت في الكليات المتيه الذين قد اوفى في مادة جبال الخلق وليس
هم منتهى بالقسم ولا بالعلم وانما لهم الشاهد على الدوام ثم خلق فيه العقل
الاول قد ادوع فيه ما يكون من ابد الخلق العالم الى يوم القيمة الى
ان يريح الموت وهو المعبر عنه في الحديث بالفلم وهو اكرم الخلق عند الله
سجانه ثم خلق النفس الكلية التي قد افاض عليه العقل ما ادوع اياه على
التفصيل فيظهر في العالم على حسب وهي المعبر عنه في الحديث الشريف
والفران العظيم بالروح ثم خلق الطنعية الساربه في اعيان العالم التي
يظهر منها الامار والاحكام في العالم وخلق الهاء الذي فيه استعداد ظهور الصور

واقبل ما قبله صورته لا امتداد احسن اليه فخلق العرش الذي هو مستوي الرحمن
بلا كيف وخلق حلة العرش ثم الكرسي الذي هو مستوي الرحيم بلا كيف وظهر
منه الرحمة والعصب وخلق ملائكته موكله به ثم خلق الفلك الاطلس
وجعل فيه برودا وخلق املاكه موكله به ثم خلق فلك المنارل وخلق
املاكه الموكله به ثم خلق العناصر وخلق املاكه واول ما خلق منه الهواء
مخلق احواء والارض وتكونت النار من الهوا فتكونت من هذه الطبائع
الاربعة امكانيات واول ما خلق منها الافلاك السبعة فخلق منها ارباعا
لم تكونت املاكه لعب ولا بعلمه الا الله تعالى في السموات والارضين
وتكونت احسنه قوتى السموات وجنهم من تحت الى اهل السافلين
ثم اعرض عارض لا يحمله المقام ومن اشار الاطلاع عليه فليرجع الى الفتوحات
المكية لحاتم التولاني المحمدية الشيع الاكبر قد كسر سره وادافنا ما اذا
عرفت هذا فاعلم انه ابن كلام الفلاسفة من هذا الراي المرفى هو يد
بالتصوص الموحاة الى الرسل الكرام صلوات الله وسلامه عليهم لا سيما
على سيدهم وخاتمهم وعليه واصحابه واتباعه باحسان ولم يظهر ابي
الان وجهه شابهة بين كلام الفلاسفة وكلام هؤلاء الكرام والله اعلم
بمحققه **احمال قول** ولا يبعد ان يقال العقل الاول هو الصادر الاول
او برتبة اقامته الحجة على ان العقول غير مادية وليس بها محل اصلا وحي
لكلام على ان الصادر الاول لا محل له والالم يكن صادرا اولي وكذا العقل
الذي يزعم انه الاخر وفصل في احسانه وقال الصادر في امرئيه هو العقل

الثاني ليس الصادر الاول هو العقل الاول محلا لهذا الامر عندهم ان الشيء
 لا يكون فاعلا لشيء وقابلا للمعاد انما يصل ان العقل في السلسلة الطولية
 فاعل فلما يكون قابلا وان لا يذهب عليك ما فيه فانه علة بالشيء ان
 الاسم لان القابلية المتأنية للفاعل معنى القوة الاستعدادية التي هي العقل
 الخبير لا بمعنى مطلق الموصوفية والذي يلزم كون القابل بمعنى الموصوف
 فاعلا ولا استجماله فيه ولزوم كون المستعد فاعلا ممنوع فنه **بر قوله** حتي قال
 بعض ارباب الذوق والشهود انه قال ارباب الكشف قدس سرهم ان
 النفس الناطقة متعلق بالبدن لتحصيل كمالها التي خلقت لاجلها فيحصل لها
 بهذا البدن اختلاف الملكات فاصلة اورديته وتلك الملكات صور
 في عالم المثال باقية وهي جواهر لطيفة من جواهر هذا العالم واذ اطرء الموت والفضل
 النفس عن البدن متعلق بدين مناسب لتلك الملكات شرف او
 خسران بحسب الاعمال الممكنة بنفس هذا البدن مع هذا النفس في حضرة
 من الحضرات في هذا الملكين بحسب انفسه لانه عن العقائد ويجعل صورة
 رسول الله صلى الله عليه وسلم مشهورة في الال ان من هو قال اجاب علي
 ما هو الحق وسبع له تلك الحضرة وجعل نور تلك حورا وقصورا وغير ذلك في
 جنات فبذلك ودفع فيها الى الحشر وان لم يحب علي باهو عليه الصلوة عليه تلك الحضرة
 ولوزي با انواع العقوبات بتلك الصور الخمسة وهي عقارب وحيات
 ونيران كي اخبر به الشريف المحض وذا قول حق وكلام صدق وليس فيه ان
 النفس بذلك البدن المتك و قد سمعت بعض من اظه من من ارباب المشاهدة

واوعد من اصحابه الكاشفة او ام الله تعالى فيوضه ان النفس الناطق
تعلقا فاصلا لعلم كنهه الامن اختياره الله تعالى بالتشف والشيء بالروح
الحيواني الذي هو جسم لطيف ولطيفة من لطائف الربا في البدن
و اطرافه موت جرح هذا الروح الحيواني من البدن التشف ليس في ذلك
المثالي تعلق في هذا في حرة الى اخر ما روح او اخرج الى القول بان البدن المتعلق
له مدخل في شخص النفس يعني ان يكون هو الروح الحيواني فانه لا يتصل
عنه النفس الناطقة ولا حاسة الى التكلف الذي ارنكه المحسني **قوله**
وبالحيلة النفس على ما معنى في البدن تمام العمارة قال في الحاشية ما يعني
تمام العمر بمادة الشخص اذ هي مادة متغية بعينها بالصورة والاعراض المتواردة
عليها ويندفع الاشكال المشهور في الحركة الكمية وقد حققنا في حاشية
شرح ابطال النور ولم يصل الى تلك حتى ننظر ماذا قال فيها وايضا انه لا يندفع
الاشكال بغير مادة الشخص فانه ان اريد بالمادة المادة الثانية فمن
البيان ان تلك المادة مافيه على مقدارها وقد انضم اليها مادة اخرى من الاجزاء
الغذائية لها مقدار يحصل مجموع المقدارين محمقة فليس هناك الا جزاؤا
مقدارات كانت منفردة ولم تقدم مقدار كان اولاً ولم يحدث مقدار
متجدد وان اريد بها الهيولي نفس الهيولي المتحركة الباقية ليست في
منحركة والا يصح القول بان النار تنمو كما يصح القول بان الحيوان ينمو لان
النا في حقيقته موجود فيها بل الكائنات الهيولي بانيه فانها هي مع تغيا
الاستفاد من جسمه البدن مدة العمر فيجني الكلام بان تلك الهيولي باقية على

مقدارهم وقد انضم اليها باوة غذائهم لا اعدم لمقدار ولا تجد دقة فتدبر اي باحد
الا على التعيين اي لا باحد مما على التعيين والا يلزم الغدाम النفس بعد المفارقة
كذا في الحاشية **قوله** امتياز النفس عن غيرها بعد المفارقة اه فالله اعلم
العلم المقدر الامتياز وامتياز النفس قد حصلت لها بنفسها او بامر اخر وفيه
الكلام فتدبر **قوله** ولو كان امتياز الاعمال اه قد عرفت ان كون الامتياز والتعيين لصور
الاعمال لا يظهر من كلامهم قدس سرارهم وبعد التسليم لا بد من ادور وبذا المثلث لا يمكن
ان يقال ان امتياز نفوس انفسها لصور اعمال علم الله سبحانه انهم يعلمون بها ولو فوا
اخيارا الي وقت التكليف وقد صرح عن ابي هريرة رضي الله تعالى واخيار الشبح
الا كبرج انه يرسل اليهم يوم القيمة نار يوم القيمة فيمردون بالدخول فيه فمن كان في علمه
تعالى بحيث لو كان حيا كان موقفا مضطجعا يخله وباتمرد يصير ملك النار ويردود
سلاما عليه فيدخل الجنة ومن كان في علمه تعالى بحيث لو فوا حيا كان شقيا لا يخله
فيدخل المحجم **قوله** فللمادة العنصرية تعين بالذات مستدا الي ما يات بها بذاتها
لا صورهم فان تعين الهولي معلوله للصورة بما هي صورة فليكن مستدا الي الهية
الا ان يقال ان مصداق التعين نفس ذات الهولي وهذا لا ينافي كونه معلولا
بالصورة وح يتوجه اليه بامر الاشارة اليه من قبل ان نفس مبنية الهولي صالحه
الاشتراك وبالتعيين قد امتنع عن الاشتراك فلو كان مصداقا لتعين
نفس متباين كون ما به الاشتراك نفس بابه الامتياز وبعد تجويز ما بالكل
المتكثرة الافراد والكل المتخضر في فرد ام محاد واحد في كون التعين نفس
كما مر من التخصيص وهذه التعينات متباينة التعينات الاشخاص فان

قلت اذا كانت

قلت اذا كانت التعيينات بالعرض لم يورث في الهيولي تعدد اذ انما
يورث في افراد الهيولى في حاله فيها تعدد اذ انما قلت هذه التعيينات انما
كانت عرضيه لما انها حصلت لما انها بعد تعيين الهيولي فلم يورث التعدد
الذاتي في شئ من بينها لكنها معبرة في قوام الاشخاص بحاله فيها قسار هذا العرض
في الهيولي موزنا للتعدد الذاتي في الاشخاص بحاله فتدبر فيه **قوله** كما ان
التعيين الاول من شأن التعيين العوارض اللاحقه بها وهذا يعني ان يكون
هذه العوارض مختلفه بالهيولى وكل هيولى منها تخص في شخص لان المادة اياها
انما شخصت من حيث انها واحدة فلا يكون من شأن التعدد والكثره
متماثل **قوله** وبهذا يدفع اعتراض المصريح اه وجه الدفع ظاهر فان التعيين
الذاتي ليس لا يكون من جهة احوال الا في المادة ولا في غير المادة انما السبب
من احوال تعينها ولا يلزم من جواز عرض التعيين العرضي للمادة من جهة احوال
عرض التعيين الذاتي للمهيئات **قوله** كما قال قبل ان هذا الجواب ينافي
فاذهبوا اليه اه وجه المناقاة ان القول بان تعدد الاشخاص من جهة تعدد
المواد يقضي ان تعامير مادة كل شخص من العناصر مادة شخص اخر ينافي
انما مادة العناصر وجه الدفع ان المراد بانما مادة العناصر اتحادا شخصيا
الذي لها بالذات والتعدد الذي يدعي منها اعم مما بالذات وبالعرض
وينافي ما ذكرنا في اصل الدليل اه وجه الاندفاع الا الذي ذكرنا في اصل
الدليل هو ان التعيين الذاتي للحوال فرع التعيين الذاتي للمحل والذي
فدل منها ان التعيين العرضي للمادة من جهة الاعراض بحاله **قوله** كما يقال

لو كان تعدد الأفعال معللا به وجه الرفع ان غايته ما لم يعدم التباين في اعتبارها
العرضية ولا استحالة فنية **قوله** والندام بحسب ما كتبت بالتفرق وجه الرفع
انه يتعدى كحاض الاتصال اجوري بالتفرق فليزوم تعدد الشخص المسمى
لكون تعدد الأشخاص من جهة تعدد المادة والوحدة والكثرة الشخصية
لا يوارد ان علي موضوع في هذا الاتصال لان حاذيان من ثم العدم
وكذا مادتهما فليزوم العدم كحض الاتصال الذي كان من قبل وكذا مادته
فليزوم الالفعدم بالكلية ووجه الارتفاع ان تعدد الاتصال بالشخص انما
لخصي تعدد المواد ولو بالعرض والكثرة الشخصية بالعرضية لا ياتي الوحدة
الشخصية الذاتية وكذا يصح لو اردت الوحدة الشخصية العرضية علي موضوع واحد
فانهم فتمتية الشيء فقامت ثمة من حيث انها موجودة انت لا يدرى عليك
ان الوجود الحقيقي مصداق التعيين كما قد مرد الوجود المصدري ليس في
وسميت للتعين غير من ولا مبين في لا يلزم الاكون المتيه العامة نفسها حيث
نوجودتها مصداق التعيين ولا يلزم مبه الاختصار في فرد لم لا يجوز ان يكون
في انحاء الوجودات مصداق للبعيات والذات في نفسها مشتركة
بناء علي تخوير ان مابه الاشتراك نفس مابه الامتياز ولو لم تخور هذا لم يصح
كون اهمية من حيث الوجودية من شأن للتعين ولو تعين فرد واحد ضرورة
ان اهمية امر سلة الوجودية بوجود الهى مشتركة قطعا وقد اعترف بالحسنة
ره البصر فلا يكون هي من حيث الوجودية من شأن الامتياز بل يحتاج الي
اه مرزايد **قوله** واما الامر ههنا من الشيء فسميه الي ذلك الشيء وغيره سواء

أهـ لادى بسببه المبين اليه والى غيره في افاضته التعيين ممنوع كيف ^{والفعل}
مع انه مبين وله خصوصية معلولة دون غيره ^{فاله} ولادى بسببه في كونه مصداقاً
ولغيره من التعيينات سلم لكن غايته ما لزمت منه عدم كون المبين مصداقاً
للتعنين ولا يلزم منه عدم كونه علته ولا كلام فيه على ما حرر المصريح والشتم
المحقق قدس سره ثم ان مصداق التعيين عند المحقق رج ذات البارى
عز وجل مع لادى بسببها الى الكل متساوياً النسبة عنده غيره فادع
في المصداق فيه الضم ثم الحق ان علة الشخص في كل مهية سواء كانت
منخفضة في شخص او سكرية الاشخاص انما هو اعم التام لانه هو المقصود
للذات فان كانت المهية مادنية يكون اما دة من جملة مهنات الضرر
التعنين والتميز نفس المهية في اتحاد الوجودات الصابرة هوية بنا على
ان مابة للاختلاف نفس مابة للاتفاق فتأمل واستفهم وان لم نقبله العقل
المتوسط فاعلمه منعمي في ظلمات الادلان **قوله** الشتم المحقق قدس سره
لو كان تعين الشخص الذي شاركه في نوعه وجوداً باه انت لا بد
عليك ان يباخرى لغية فيما اذا كان التعيين عدمياً لان ثبوت الصفة
وان كانت عدمية تحتاج الى علة فعلية ما اذا المهية فليزم الاختصار
والكانت اما دة فالكلام في تعينها وان كان المبين فنسبته الى
الكل سواء هذا الوجه لو تم البرل على اشتغال التعيين والحق ان هذا البرل
سفي زيادة التعيين على المهية بافهام المشتق في مصداق بانه المهية
او قابليها او المبين او امر حال وعلى الثاني فالكلام في لغية ولا

الرصد الثاني

في الوجوب والامكان في
الاشياء والعدم والوجود

بل ينبغي ان ياتل نفسه مصداق النفس بما اذا جازها في الهيئته فالمسببات اثرها
لذلك والثالث باطل التمسك في نفسه المبين والرابع الباطل
لان احوال يحتاج في شخصه الى المحل فلا يكون مصداق لشخصه و
قد مر الكلام في اثبات هذا المطلوب مستغاثا من الرصد الثالث في
الوجوب والامكان والامتناع والقدم والحدوث المقصد الاول
تصوراتها ضرورة قوله الا ترى بكل عاقل ان هذا البيان لم يقط ما قبل
ان الكلام في التصور بالكنه وما ذكرنا من التصور بوجه وان تصور
وجوب الحيوانية الانسان مثلا لا يلزم منه تصور الوجوب المطلق الا
بالشرطين المذكورين وهما ان يكون العام ذاتيا للخاص وان يكون
الخاص متعظلا بالكنه وكلاهما ممنوعان وما يقال انها لو كانت ضرورية ما اختلف
في ثبوتها واعتبارها كذا في احوالها وجب الاندفاع طار لان الكلام في
المعاني هذه للصدرية الانشائية ولا شك في يديها وفي يدانية حصصها
وكونها ذاتية لخصصها ولم يخالف احد في اعتبارها ومن قال بثبوتها قال
بثبوتها من انشائها وانواعها والظاهر ان صوراتها لظننه لا شك في ان مشا
انواع الوجوب نفس ذات الواجب غير محده وتصوراتها ممنوع بالذات
فلا يمكن دعوى بدسها او لظننها واما الامكان من انواعه فخالق
الممكنات فدعوى يديها كلها غير صحيحة فاما ان يدعي لظننه كمالا ان اريد
بالامكان امكان الوجود الخارجي فلا بعد في نظريه جميعا متعلقا بالوجود
واما ان يدعي لظننه البعض ويدينه البعض وهو الظاهر وان اخذ امكان

الوجود المطلق خارجا اذ دنیا فاشق الاخير معنيين واما المتشع فمصدقه ليس
شئ ولا منية له حتى يكون بدنيا او نظريا فانهم **قوله** ولذا اختلف في ثبوتها
واعني ثبوتها لا يصلح للاختلاف في ثبوتها منشا الوجوب والامكان لان منشا
الوجوب والامكان لان منشا الاول ذات الواجب تعالى منشا
الامكان المهنيات ولا شك في ثبوتها ولا بداني التزاع فيها من عاقل
فقد بر **قوله** قلت الكلام في تعريف الوجوب محضه الامكان المطلق
فقد توقف على المطلق لان الامكان العام حصته منه الا انه اعم من حصته
وهو الامكان الخاص وهذه الحصه قد عرفت بالوجوب ليس فيه خفاء الاختفاء
مطلق الامكان فقد توقف مطلق الامكان على الوجوب وقد كان موقفا
على مطلق الامكان فلزم الدور وهذا الموقوف على ان منها امكانا مطلقا
وكل من الامكان العام والخاص حصتان منه وهذا غير ظاهر بل ليس منها
الا مفهومان ولفظ الامكان وضع بارادتهما على سبيل الاشتراك اللفظي
وليس بينهما قدر مشترك يكون امكانا مطلقا فانهم **قوله** ومن البين ان خفاء
الحصه اه قال في الحاشية ضرورة ان الحصه هي المطلق من حيث التقييد
ولا خفاء في التقييد من حيث هو **تقييد قوله** والاطهر الوجوب اقرب الي
الوجود اه وانما كان هذا اظهر لان ظاهر عبارة الشئ المحقق قد كسر اه ان
اقرت به الوجوب الي الوجود لكونه مستلزما له وبعد الامتناع للمنافاه وبعد ^{مكان} **قوله**
لا يستلزمه الوجود لاجل الوجوب العارض وكون الاخرية بهذا الوجه حيا
الاخرية ما فيه نوع خفاء والذي ادعى المحشيه رجح الاخرية في الطور ^{مكان} **قوله**

الاعتراف على فيكون هذا الطبر وهذا الذي ذكرنا ما قال في الحاشية ان المفيد هو
 الضرب بحسب النفع لا بحسب النقص **قوله** لان الوجوب ضرورة الوجود اه
 قال في الحاشية فالوجوب فيه الوجود فقط والامتناع فيه العدم فقط و
 الامكان فيه العدم والوجود معا ولا شك ان الوجود فقط والوجود والعدم
 معا فكذا الواجب من الامكان والامتناع ثم الامكان **قوله** فيه إشارة
 الى ان الوجوب الذي يطلق على هذه الخواص اه لا شك ان مفهومات
 هذه الخواص انما هي كمفهوم الوجوب الذي هو ضرورة الوجود ومصاديقها
 نفس ذات الواجب عز وجل فلا يصح كون هذه الخواص مثلاً وانما
 الوجوب ليف واقفها انما هي فلا يكون مناسبي الا ان يراد بهذه
 الخواص ذات تبرتب عليها هذه الخواص وح يكون معنى عبارة المص
 رح ان الوجوب يطلق على الوجوب لاجل ذات تبرتب عليها هذه الخواص
 وهذا كما نرى **قوله** فانه اذا كان الوجوب مفولاً على الواجب اه فيه
 ان ظاهر كوفي كلام المصريح بما دى على ان مراده ان الوجوب يطلق
 على ذات الواجب لهذه الخواص انما يقال بها الوجوب بمعنى ان هذه
 الخواص قد يطلق عليها الوجوب لا ان هذه الخواص مناسبي انما هي الوجوب
 كما قد عرفت **قوله** لانا نقول مرادهم من خاصته الاولى والثانية اه
 مناه ان الاستغناء عما يكون بعينه الوجود مصداقاً وانقضاء الشيء
 لوجوده غير معقول فالمراد بهما عنيت مصداق الوجود قال في الحاشية القول
 بان ذات الواجب لغرض الوجود المطلق قول ظاهر لا نهاية على انقضاء

الوجود من الوجود متعلق وقد مر الطالعه **والله اعلم** انه لا حاجة اه وبذلك
 قد ظهر ان امراد بالوجوب المتشاك ولا تخفى عليك ان **الاولى** التاويل
 الثاني الذي ذكره قدس سره **قوله** ولا تبرتب بين الخاصه الاولى والثانية
 اه وبذلك ان امراد بالخاضعين متشاك انزعابا ومودات واحدة فلا تبرتب
 فيه إشارة الى ان الاولى في العبارة اه تقدم الذات على النسبة امرت
 عليها على النسبة امرت لذاتي بها نسبة فهي المقصود من بيان التباين معرفة
 مفاهيمه احوال التي هي معروض النسبة ومعرفة نسبة التباين وكلاهما
 مقدران على النسبة **قوله** الا ان لغني على تذيب المتكلمين وبحمل النسبة
 اه فيحكم بغيره الاولى والثانية على تذيب المتكلمين وعينه الثانية على
 معنى حمل امواته لذاتي بها نسبة نفس مرتب والثاني مصدراني
 حمل الامكان بهذا المعنى علة الحاجة كما ان الوجوب بهذا المعنى علة
 فلا يمكن حاجته ذاتية لا الواجب تنفعا وذاتي وهراد بالاستغناء
 متشاك الاستغناء وحاجته لا انفسها فان الوجوب والامكان لا
 لطيفان عليهما لذاتي بها نسبة في كون الامكان بمعنى المصدق علة
 الحاجة نفسها او بمعنى المصدق لظرو التحقيق ان مصداق الامكان الحاجة
 واحد فهذا الوجه له حاجة ذاتية **قوله** والمراد بالخاضعين الاولين اه
 بذاتني على ما زعموا ان عتبه الوجوب بذاتي الاجتناب وقد مر الكلام في تميز
 المقصد الثاني انما هذه الامور اعتبارية **قوله** بان المجووث عنه هو امتناع
 الوجود اه الاولى في تقرير الدليل ان يقال لو كان الامتناع وجودا لكان صفة

المقصد الثاني

للمجتمع وجوده فليزم وجوده وضروره استلزام وجود الصفه واجود الموضوع ولا يمكن
الدعوى اليات يكون الامتناع صفه للمسخيل الوجود فان الصفه ولو كان اعتبارا
لقضى وجود الموضوع **فقد بر قول** وهذا مسمى على ان الامتناع خطابي متعدده
وهذا المسمى مكابرة والطول الجواب **فترى قول** وماره بان الشئ سواء كان
موجودا او معدوماه فلا وان قبله النفاذ وادعوا فيه النديه لكن يمكن فيه
التشكيك بان الجسم النامي حال فهو مصنف بالمقدار المحض نصدق
ان الصبي ذراع او ذراعان وهذا يدعي مع ان المقدر للمحض لا وجود له
حاله الحركة لان فردا بقوله مما يتحرك فيه لا وجود له بحسب اخرج بل الموجود
اما الفرد الندرحي المتصل على ما هو التحقيق واما التوسط بين الافراد فالأ
فرد فالافراد الالفيه او الزاويه التي العاض ذلك المتصل لا وجود لها في
اخراج بل في التوهم فالمقدار اذن مصنف بالمقدار زارة لوجوده فيه تارة بالتراف
ولا سبل الي دفعه الا بان المقدر ان الصفه التي مصنف بها موصوف بالانضمام اليه
لا مصنف بها موجود او معدوم الوجود ذلك الصفه فيه اما بالانضمام او بالانضمام
منها وانتراعها ولا مصنف بها بانتراعها اصلا وهذا ضروري وجسم النامي
وان لم يوجد فيه في زمان الحركة مقدار مخصوص بغيره لكنه موجود فيه منبثا له
فالامتناع لو كان صفه غنبيه ولو باعتبار بعض الافراد فالانصاف بهذا الفرد
يكون بالانضمام الي الموصوف او بالانضمام منها الذي فيه وجوده بالقوة
كذلك بل الامتناع يصح الانصاف به باعتبار انتزاع نفسه فتأمل فيه **قول**
والا يكون الفرد صفه غنبيه اه لغني انه لو لم يستلزم اعتبار رتبة الفرد اعتبار رتبة

الطبيعه بل يكون

الطبيعية بل يكون الطبيعية عنية يلزم عنية ذلك الفرد الاعتباري الذي هو معدوم
في الخارج ويلزم خلاف الفرض لان الفرد ليس الا الطبيعة المنعنية بها اذا كانت
الطبيعية ذاتية واما اذا كانت عرضية ويكون غنية والفرد الاعتباري متصف بها
فلزم انصاف الفرد الاعتباري الذي هو المعدوم في الخارج بالطبيعة العرضية
الغنية التي هي موجودة فيه وانت لا تذهب عليك ان عنية الطبيعة كفي
فيما عنية بعض الافراد فلا يلزم من كون الطبيعة عنية كون الفرد الاعتباري
عنها يجوز ان يكون عنية الطبيعة لغنية فردا اخر ولا يلزم من كون الفرد ^{الطبيعية}
المنعنية وجود كل فرد من وجوده لان وجود الطبيعة اعم من وجود هذا الفرد
وذلك الفرد نعم لو كان كل فرد من افراد الطبيعة اعتبارا بالضرورة اعتبارا
الطبيعية وهو غير مفيد فيما هو لصدوره ثم احكم بالنظام اعتبارية الفرد اعتبارية
الطبيعية منقوض بالدائرة فان افراد اعتبارية كالدائرة المشرعة من اطلاق
وكذا بالمقادير فان المقدار الذي هو جزء من المقدار المتصل او حد مشترك
بين اجزائه الوهمية اعتباري وبالقياسات فان المراتب الصغرى العوار
متبرعة من السواد ان شاء يدبل بكل مهية موجودة الاشخاص فان احصية
سواء امر اعتباري كما هو معترف به ولو قيل المراد ان اعتبارية الفرد
الحقيقي غير المحصنة سئلزم اعتبارية الطبيعة لا ينفع بها هو لصدوره او يجوز
ان يكون حقيقته الامتناع صفة عنية ويكون الامتناع العارض للموجود
فرد اعتباري امتناع الوجود حصة اعتبارية مع انه يقص الدليل مع فافهم قال
في الحاشية يمكن هنا صوابا طلبة الاولى ان عنية الطبيعة سئلزم غنية

الفرد سواء كانت الطبيعية دائمية او عرضية اما الاول فظاهر وانما الثاني فلانه
 يمكن بلزوم عروض الوجود للمععدم والثاني عنده الفرد يستلزم عنده الطبيعية
 اذا كانت الطبيعية دائمية ولا يستلزم عندها اذا كانت عرضية وذلك
 ظاهر والثالث ان اعتبارية الصفة لا يستلزم اعتبارية الفرد اذا كانت
 عرضية وذلك ايضا ظاهر والرابعة ان اعتبارية الفرد يستلزم اعتبارية
 الطبيعية سواء كانت الطبيعية دائمية او عرضية كما ذكرنا انتهى واست قد
 على ما في النصاب لطلب الاول والرابعة **قوله** والامتناع معني مصداق المحل امور
 متعددة بعضها عنده وبعضها اعتبارية وهذا لان مصداق امتناع العدم امر عندي
 امتناع الوجود امر معدوم والمراد بالاعتباري في قوله وبعضها اعتبارية الاختصاص
 المحض فتأمل **قوله** والا فلا حاجة الي البطلان كون الوجوب الذي هو وصف قائم
 اه عدم الحاجة مسلم لان القيام بالغير يستدعي الاحتياج اليه والوجوب بالذات
 بيا فيه لكن تعيين الطرفين ليس بواجب على المناظر **قوله** اي في صورة
 كونه واجبا فاما بالغير لانه على هذا التقدير يمكن الوجود في نفسه وقد صار الواجب
 واجبا به فاولي ان يكون الواجب مكملا **قوله** ما لم يجب لم يوجد فالوجوب
 على تقدير امكانه وجوب بالغير وهذا الوجوب اخر تسلسل وهذا موقوف
 على ان الوجوب بالغير والوجوب بالذات متحدان بالحقبة حتى يلزم من
 وجوديه احدهما وجوديه الاخر ويلزم التسلسل بناء على ان الاتصاف
 بالصفة المعينة لا يكون الا بوجوده فيه لكن لا جرمية فيه ليدنيه اتحاد حقيقته
 الوجوب ولا شك ان فردا منه اذا كان اعتباريا به قد عرفت ما فيه

فتذكر **قوله** ولا يحكي بغيره الا في اطلاق العينية على عدم الامتناع بحيث يكون
احدهما اعتبارا بغيره وما والاخر موجودا للبعد **قوله** فلعل المراد ان مصداق
حمل الوجوب على الوجود نفسه ليس في اطلاق العينية على عينية المصداق بعد والحاصل
انما عدم مفهوم الوجوب بحسب قيام الوجوب واما الوجود فاما بحسب اي
يكون بنفسه مصداق حمل الواجب **قوله** وفيه ما فيه اي وان كان فيه ما فيه لان
الوجوب صفة فلا يمكن ان يكون بنفسه مصداق للواجب من غير اعتبار الموصوف
مصداقا لحمل الوجوب كذا في الحاشية ولا يحكي عليك ان يكونه صفة انما يخفى
وجوب الوجود في نفسه لا وجوب بنوته للموصوف ولعل المقصود من بنو
المشتق للمبدء او انما يكون اذا قام المبدء او سبقه واما اذا قام بغيره فلا يحكي
في صفة المشتق بل لا بد من قيام المبدء او به لان احدا المتبايعين لازم لحمل المشتق
اما القيام بنفسه او مجازا بان لا يكون فاما الشيء وحده لو كان الوجوب القيام
بالغير واجبا لا بد من قيام وجوب اخر فيسلسل فتدبر فيه **قوله** ان كان مراد
المستدل بالوجوب مصداق الحمل او فان قلت لا تصح ارادة المستدل
لان الامة لان مراده ما يدعي اعتبارا به ومصداق حمل الوجوب ذات الواجب
ولا يمكن من عاقل دعوى اعتبارا به قلت كون مصداق الوجوب ذات
الواجب انما يصح على تقدير اعتبارا به الوجوب انما على تقدير ثبوته بمصداق
حمل الواجب الوجود انما يتم بذات الواجب فالحاصل ان الوجوب
اعتباري لانه لو كان صفة عينية كان مصداق الواجب عينية واما الواجب
اولي بان يكون واجبا فللوجوب وجوب فيسلسل وح لا توجه للمجواب المذكور

قوله مع ان العلة متناقض الوجود والمعلول اتصاف الذات اي
 اتصافها من حيث هو غير مستقل بالمفهومية فالمتغير من العلة والمعلول اصل
 سواء كان وجود الوصف وجودا في نفس او وجودا للموصوف من حيث
 هو مستقل بالمفهومية كذا في الجائز وانت لا تدب عليك الا لصا
 التغير المستقل انما هو في درجته احكامه ولا يصح معلوليتها الا باعتبار مصدره
 الذي هو وجوده الطبي اعني الوجود في نفس جائزه في الموصوف فلو كان
 الوجود في نفس علة للوجود عليه الشئ لنفس وان كان من حيث الوجود في
 نفس علة فهو عينه ما قال او لا الوجود للذات والافضل ان يقال ان
 بناء على ما مر ففرقة الدليل على العلنية بان يقال الوجوب لو كان عبثا لكان
 مصداق الواجبية ومصدق الواجبية اولى بان يكون واجبا فلا يكون
 ممكنا بل واجبا فله وجوب سلسل وح لا سغب نعم معنى الكلام في ان
 مصداق الواجبية اولى بالوجوب كما كان معنى المنع على تقدير اخذ العلنية
 فان قيل لو لم يكن مصداق الواجبية واجبا وكذا علة الواجبية لو لم يكن واجب
 امكن زواله فيمكن ارتفاع الواجبية قلت ان اريد بامكان الزوال
 امكان زواله في نفسه لم يكن لا يلزم امكان ارتفاع الواجب بامكان
 لو كان الزوال ممكنا بالنظر الى ذات الواجب ونحو ان يكون ذات
 الواجب جاعلا نال للوجوب كما بقول به بعض المتكلمين في الوجود وان
 اريد امكان الزوال بالنظر اليها فمنجوز فيخرج هذا المنع بان المقصود بالوجوب
 بالنظر الى الذات وهذا القدر يكفي في لزوم التسلسل **قوله** فالاول

ان يجاب بان الكلام في الوجوب المطلق الاعم اه بناء الدليل عليه لان وجوب
الوجوب وما بعده من الترتيب وجوبات بالتعبير لذاتي بالحاشية وهذا لان
وجوب الصفة لا يكون وجوبا بالذات والاولى ان يقال كون وجوب
بالذات غير لازم لتوجه المنع المذكور فلا بد من ارادة الوجوب بالمطلق قوله
وما ذكرتم لا يجري الا في الوجوب بالذات لان الامكان انما يقال الوجوب
بالذات قال في الحاشية الا ان يقال الترتيب بين الواصل الي حد الوجوب
وبين اللاواصل اليه قوله والحق ان الوجوب بالمعنى المصدرى آه المقصود
منه اخفاق الحق في المقام بان المراد بالوجوب الذي ادعى اعتبارية
المصدر اى بهذا المفهوم فدعوى الاعتبارية غير صحيحة قوله لزم تقديمه على نفسه
اه لعدم الوجوب للواجب الواحد محال بالضرورة كعدم الوجود للوجود الواحد
لذاتي بالحاشية قوله لانا نقول الذات واجب بالنظر اه تعلق نقول
اذا كان الوجوب واجبا بالنظر الى الذات على وجه المعلومية فالوجوب
متاخر في الوجود عن الذات من حيث الوجوب لان الشئ بالمتأخر
لم يوجد فالذات من حيث الوجود والوجوب متقدمه وقد فرض ان الذات
انما وجب بالوجوب فلم يزد تقدم الشئ على نفسه قطعا قوله قلنا امكان
الملزوم سبيلهم امكان اللازم اه حاصل الى الملزوم و الفرق بين امكان
الشئ بالذات وبين الامكان بالنظر الى العصور الثاني يجمع مع الامتناع
بالذات قوله بل هو كيفية عارضة لنسبة اه كانه بل للترقي لا للاضرب بالوجوب
من حيث هو مضاف الى المنة بتاخر عنها بمرتبته واحدة ومن حيث انها كيفية

للسببية متأخرة عنها بمرتين كذا في الحاشية لغني الوجوب قد تغير صفة المهمة وحيث يستعمل
بالمفهوم فيكون متأخرا عنها تأخر الصفة عن الموصوف وقد تغير كصفة للسببية وحيث
لا يكون مستقلا بل النسبة المكيفة لمحوطة مرة لتعرف حال الطرفين وحيث يكون
متأخرا بمرتين وفيه شاهد من الحقائق قال السببية المكيفة بالوجوب سببية
الوجوب الى الذات وهي مكانية عن نفس لغز الذات الواجبة فلا يكون
متأخرا لان تأخر المكانية عبارة عن تأخر المصير في الاثر في المحقق الدواني رحمة
تعالى كيف يقع بالاستلزام بوجود الموضوع في قضايا مجموعها الوجود فتأمل
قوله فيكون متأخرا عنها بمرتين اه وهو ليس متأخرا عنها بالمرات الثلاثة متأخرا
عن الوجود المتأخر عن معدومة وهو المهمة لانها متأخرة عن المحمول الوجود
المطلق وهو ليس متأخرا عن المهمة المحضوية كذا في الحاشية والحق ان
الوجوب كصفة للسببية بين الوجود والمهمة الحاشية عن نفس لغز المهمة
الواجبة فلا يكون الوجود ولا هذه النسبة متأخرا عن المهمة فتدبر سوذا كان
لعنوان المفهومية او لغير هذا العنوان اه قال في الحاشية وبالتمعن في دفع
الجواب بانه فرقي بين الاعتياد اصل الفردية وبين اعتياد خصوصيات
السببية من حيث انه فرد للمفهوم ولا خصوصيات للمجموع **المفهوميات** منقطة
عليه ومن حيث انها خصوصيات خارج عنها متأخرة وابانه حين اعتياد المجموع
لم يحقق سببية بينه وبين جزوه لان كحفظها بعد اعتياد المجموع واعتياد مقابله
بينه وبين جزوه هي خارجة عن المجموع المتحقق قبل كحفظها وتأخره انتهى
اجواب الاول لصاحب الاقاسين وقد اندفع بالتعظيم الاول لانه اذا لم

بلا حط لعنوان المفهوم فليس هناك اعتبار للفرد حتى يكون مغيبا في الحرية
اصل الفردية ثم فيه ما آخره واما اعتبار جميع افراد المفهوم بخصوصياتها بحيث
لا يشترط خصوصية بخصوصيات داخلية في المجموع فانهم والجواب الثاني ان دفع بالتعميم
الثاني لانه لم يعبر التحقيق فرا ويمكن اجواب عنه بان المجموع اه لفضل هذا الجواب
ان المفاهيمات غير وافقه عنه حد في نفس الامر وكل حيلة لفرض يمكن الزايدة
عليها فالحيلة التي لا يمكن الزايدة عليها مستحيلة في نفس الامر والثاني الله تفضي
لازم للمفاهيمات فمفهوم حيلة المفاهيمات بحيث لا يشترط عددا مفهوم عنوان من
و دون معنوي قال اريد ان المقنن لمفهوم حيلة المفاهيمات له نسبة الى جزوه
فليس له معنوي اصلا حتى يكون له نسبة وان اريد هذا المفهوم احاصل في العقل
فليس له نسبة جزئية حتى يلزم المحذور وقد يفرق هذا الجواب بان هذه الحيلة مستحيلة
فماز استلزامه محالا اخر ومثل هذا الجواب بمثل ايراد اخر هو ان مجموع المفاهيمات
بحيث لا يشترط عليه مفهوم مفهوم وتفضي مفهوم داخل في الجميع فتفضي جزوه فيما
بان لا مجموع يصدق عليه انه مجموع المفاهيمات كما فرغتم لك ان يكون لقبول
جميع المفاهيمات بحيث لا يشترط عليه مفهوم مفهوم معلوم للباري عز وجل وليس مفهوم
ما خارجا عن علمه تعالى ولا سبق ولا حق في العلم فمما حمله من المفاهيمات
بحيث لا يشترط عليه مفهوم فلها نسبة الى اجرامه فلزم المحذور والضرر فمفهوم
داخل في الجميع فهو حر كونه ذلك ان نقول في اجواب انه ان اريد بهذا المجموع
مجموع المفاهيمات الثانية في علم الباري عز وجل من حيث هي ثمانية فالتسبة
داخلية فنه لانهما الثانية في العلم لكن لها اعتبار ان احدها باعبارها البنية

وثابتها بما أنها مترعة عن المجموع وهذا هو آخر من الثبوت فيها ثانياً في المنها
 خارجة عن المجموع وعارضة له وبما أنها ثابتة بثبوت علمي خرو ولا محذور فيه باعتبار
 الثبوتين وإن أراد به مجموع المفهومات خارجة عن العلم فليس بها كالمجموع
 بحيث لا يبعد عنه مفهوم بل كل حيلة توجد في مناهية فالبنة للزيادة فتأمل
 فيه أن محل الخلاف هو الوجوب بمعنى مصداق الحمل اه قد يناس اتفاق
 مصداق حمل الوجوب بنفس الذات لا يصلح لأن يدعى عاقل اعتباراً فيها فلا
 يصلح محلاً للخلاف كما يصلح المعنى المصدري محلاً له فلا سبيل للتشريح إلا إلى
 كونه في اللفظ **قوله** بناء على أن المراد منها اه لا حاجة إلى هذا البناء المحض
 بنسب اتباع أمثالهين الزاعمين استلزام غيبه الوجود الاستغناء فان
 كون هذين المفهومين بسنيين بذي **قوله** لرجوعهما إلى وجود الوجوب اه
 لا يلزم من هذا ألا يكون ما يرجعان إليه وهو المصدراق وجوداً وصاحب المحض
 لا ينكره قطعاً **قوله** الشك المحقق قد كسرناه والثاني اخلف العلماء في كونه
 بثبوتها لا شك في أن مفهوم الاستخفاف ليس بالذات التي تبرهن عليها
 هذا المفهوم موجود قطعاً ولا يبق مجال عاقل انكار شي منها وكلام شارح المحض
 منا وعلى كون الشرايع معنواً فالذي يصلح للشرايع أن كان أن هناك صفة
 إلى الذات تكون مصداقاً للوجوب وناطاً للواجبة كما لبيان الاستغناء
 هذا المفهوم النسب عنوان له أولاً فهذا المفهوم انشاعي متفرع من الذات
 فالقبولي منها بمعنى الصفة الموجودة في الخارج المنضمه إلى الموصوف
 كما مر من المصريح في محبت النعين فذكر **قوله** إشارة إلى ما هو الظاهر

وعلى قياس ما ذكرنا من امره ولا يجاب باختيار الشق الاول فان دليله لا
يقبل منع كذا في **الحاشية** **قوله** بل نقول الدليل قائم على استحالة كونه صفة
مطلقا اه ويدل عليه القسمة العقلية اى قسم المفهوم الى الواجب والممكن
والممنوع قسم عقلية والضرر الحاجة والاجاب مرتبان على هذا السبب البسيط
لاعلى الضاف امكنية ضرورة انه كاف في حصولها كذا في **الحاشية** وانت
لا يذيب عليك ان القسم العقلية ليست من جهة ان الواجب ثابت
لمفهوم ضروري الوجود والمنع ثابت لمفهوم ضروري العدم حتى يلزم
كون الامكان سلبا بسيطا والا اخل بخصف واما هو لا شئ محض وليس
من شأنه الشئ اصل الا يصير في عليه مفهوم ضروري الوجود ولا مفهوم ضروري
العدم فيكون ممكنا مع انه منسحب من القسم العقلية بان المفهوم ان كان
موجودا بالضرورة فواجب وان لم يكن موجودا بالضرورة ممنوع وان
موجودا الا بالضرورة ولم يكن موجودا الا بالضرورة فممكن فلو كان سلب
الضرورة سلبا تاما لا يبطل احصر العقلي العقلي لان احصر من النتيجة الاجابة
المكسفة بالضرورة والنتيجة السلبية امكنية بالضرورة بين السنتين الحكميتين
بالضرورة وكذا احصر المفهوم بين المنسوب اليه بهذه النسب فلا يجوز
العقل ارتفاع هذه الشئ المكسفة فتدبر الا ان كون الامكان سلبا
بسيطا مما يكاد يحكم **الميدانية** **قوله** فان الممنوع من حيث هي حالته عن
الوجوب والامتناع اه انت لا يذيب عليك ان خلوا عنها ممنوع
فان الوجوب ضرورة الاجاب والامتناع ضرورة السلب فتثبت

العوض ممسح في مرتبة الذات بضرورة سلبها عنها فهي ممنوعة العوارض
 وثبوت الدائبات واجب في تلك المرتبة هي واجبة العوارض
 فالمتمية بمنفعة الوجود في مرتبة نفسها بضرورة سلب الوجود في المرتبة
 بعدم إمكان عنه الوجود وجرئته على ما زعموا فافهم **قوله** لأن ما ذكرناه
 تكرار الجنس مع عدم تكرار النوع سواء كان الجنس غاليا أو غير عال احتمال
 عقلي لو فرض تحقيقه لم يرب فيه الاستحالة واما احتمال تكرار الفضل فيه مع عدم تكرار
 النوع فغير معقول بوجوب السواة بين الفصل والنوع كذا في **الحاشية قوله**
 فيها أربع صور اهـ بالانظر الى تنعيم النوع من الاضافي وما هو اعم منه وتنعيم الاضافي
 من التحمل الاستغاني والحمل بالمواطاة كذا في **الحاشية قوله** كالوجود في ما هو
 الذي اثاره كثير من المتحققين منهم الشافعي المحقق قدس سره والمصنف رحمه الله
 تعالى والنصير الطوسي وصاحب الممكاك وغيرهم من ان الوجود الحقيقي
 الذي به الموجودية فرد لهذا المفهوم لا غراعي لهذا المفهوم عرضي صادق ود
 الفرد عين في الواجب ورايد في الممكن ووجود الواجب والممكن
 متماثلان بحسب الحقيقة وقد يذكر **قوله** لأن الوجود مثل الواحد ع
 للوجود انما كان الوجود عرضيا للموجود انما كان الوجود بالوجود المطلق
 مشتق الوجود المطلق وبالوجود انما كان مشتق الوجود انما كان وتقرير السبل
 ان الوجود لو كان عرضيا للموجود انما كان مشتقا من عرضيا لان
 عرضية المبدأ لا يلزم الاستلزام عرضية المشتق فلزم ان يكون صدق
 الموجود على مفهوم الموجود انما كان على افرادة على نمط واحد وبما

لا استحالة ولا استدلال على استلزام عرضية سبق منه عرضية المشتق بقوله لانه لو لم
يستلزم انه لولم يستلزم عرضية المبدأ عرضية المشتق ثم صدق المشتق
العرضي كالموجود المطلق بدون صدق مشتق الفرد كالموجود الخاص والصدق
الاول على المنة من حيث هي في لا يصدق الثاني عليه والا انصار الاول
عرضيا للثاني وقد فرض عدم الفرضية في لا يعرض الوجود الخاص فلا يعرض الوجود
المطلق لعدم عرضية الا في ضمن انخالص فلزم صدق الموجود بدون قيام
الوجود المطلق بلزم صدق مشتق بدون قيام المبدأ وقد يوجد في بعض
لكان الموجود عرضيا للوجود الخاص ووضح هذا النسخة لكان معنى قوله
لا استلزام عرضية المبدأ للوجود الخاص عرضية المشتق له لصدق الموجود
المطلق على المنة من دون قيام الوجود الخاص لانه لو قام الوجود الخاص
لصدق عليه الوجود ونعم امدعي واذا لم يقم الوجود الخاص لم يقم الوجود
المطلق فاذا قام الوجود الخاص واجب فقد صدق الوجود على المنة
وعلى الوجود القاييم بها على نمط واحد والفرق بينهما على هذا فالمراد
بقوله ولا يخفى الفرق بين صدق الوجود على الوجود وبين صدقه
على ما يصدق عليه الوجود شفا فاولا يخفى ما في هذه النسخة من التكليف
في تطبيق العبارة وانت لا تذيب عليك فساد الاستدلال اعلم
ما في النسخة الاولى فلانه ان اراد ان عرضية الوجود للوجود الخاص يستلزم
عرضية الوجود المشتق لمفهوم الوجود الخاص بان تصدق مفهوم الوجود على
مفهوم الوجود الخاص فذلك ممنوع وانما يلزم لو قام مبدأ الوجود مفهوم

الوجود الخاص وهو ممنوع ولا ينطبق عليه دليله المتعارفون لانه لو لم يستلزم
 فان غايته بالزم عرضيه كما يصدق عليه الوجود الخاص لا عرضيه لمفهوم الوجود
 الخاص وصدقته عليه حتى يلزم الاستحالة وان ارد ان عرضيه الوجود المطلق
 للوجود الخاص يستلزم عرضيه الوجود المطلق للوجود الخاص بمعنى صدقته على
 ما يصدق عليه الوجود الخاص على ما هو المصطلح فسلم لن لا يلزم منه صدق الوجود
 على مفهوم الوجود الخاص حتى يلزم الاستحالة مع ان يستلزم عرضيه المشتق منه عنه
 عرضيه المشتق باعتبار الصدق على الافراد ممنوع عند المحققين فانه قال في
 الحاشية ان صدق المبدأ على المبدأ ولا يستلزم صدق المشتق على
 ما يصدق عليه المشتق الاخر قد يروى اما تحقيق في القول في ان صدق المبدأ
 على المبدأ او ابل يستلزم صدق المشتق على ما يصدق عليه المشتق الاخر فقد
 ذكرنا في جوامعنا على تلك الحاشية واما في انسخة الذاتية فلا يبعد
 الانعاض عن المباحث في ان صدق المبدأ على المبدأ ولا يستلزم صدق
 المشتق عليه عموما كما يفهم من ظاهر كلامه لما ان الكلام لا يتوقف عليه ما يقول
 الذي يلزم من البياض صدق الوجود على الوجود الحقيقي الذي هو فرد من المطلق
 لان مصداق المحل في نفس الذات واما اهميات فمصداق المحل في ذات المبدأ
 انما يتم الزايد على الذات او لا يرى ان المحض قابل لصدق الوجود عليه شفاق
 وهذا العينة صدق الوجود عليه فافهم **قوله** - والضم لو كان الوجود متكررا النوع او حاصله
 لو كان الوجود متكررا النوع لكان الوجود متكررا النوع بهذا النوع بان يصدق
 صدقا عرضيا وصدقا اوليا لان كل مشتق منه يستلزم تكرار المشتق والا

لزم تحقيق مشتق منه اعني المبدأ من دون تحقق الذي اشتق منه وهذا المشتق
الوجود الخاص شمل على الوجود الخاص فهو شمل على الوجود المطلق لصديق
عليه فلو لم يصدق مشتق اعني الموجود لزم تحقيق المبدأ بدون صدق المشتق
فقد لزم كون الموجود متكررا النوع على تقدير كون الوجود متكررا النوع مع انه
على ذلك التقدم بطلر الوجود ولا يكرر الوجود ولا يكرر النوع قال في
الحاشية لانه لو كرر الوجود لم يكن فرق بين صدق الوجود على مفهوم الوجود
وصدقه على ما يصدق به عليه مع ان الفرق ضروري ولا يدب عليك
ان هذا الوجه قريب من الوجه الاول ويرد عليه مع الاستلزام تكرار الوجود
تكرار الموجود بالوجه الذي مر ولا يلزم تحقيق المبدأ بدون المشتق لان الصا
الموجود انما هو بالوجود الخاص ممنوع فانه الامر خبرية له عند من يرى تكرار المشتق
وخبرية المبدأ وكذا التصانف اجزاء بمبدأ او صدقاً عرضياً لا يستلزم صدق المشتق
على حجي يكون محققه بدون هذا الوجه واستحالة فافهم ولا يلزم النقص بان
الوجود والمصدر يمتكر عند المحسوس فليزيم تكرار مشتق فليزيم صدق الموجود
عليه كصدقه على المهيئات لان له ان يقول الوجود المطلق اعم من انما حجي
والذي يقرر النوع وكذا الموجود المطلق مشتق منه ولا شك انه موجود
ونهي كالمهيئات ولا خلف فيه انما خلف صدق الموجود انما حجي على الموجود
انما حجي على الموجود انما حجي على الموجود مثل صدقه على المهيئات وهذا هو اللازم
هنا لان التقابل يقول الوجود الخاص الذي يصير به شيء موجودا في انما حجي
فرو لمفهوم الوجود انما حجي ومعرض له ونحن في صدق الطالقة قد نزل به بالمنع

ليس على نفس القاعدة لان المفروض في موضوع القاعدة ما يكون فيه انصاف
به اشتقاقا واذا فرض ان يكون وجود الوجود نفسه وكذا وجوب الوجود
لم ينشئ مشمول موضوع تلك القاعدة وهذا كما يريد لو كان المراد في القاعدة
الاتصاف بان يكون فرد منه قائما به وح يكون القاعدة قليلة الجرد ولي اذ لا
يمكن اجزاء فيها ليقصد الاجزاء فيه كما لا يخفى واما اذا كان المراد بمشكك النوع
ما يكون صدق عليه موافاة وصدق مشقة عليه وهو معنى اتصافه به وعرضه
له وح ينفي مشمول موضوع القاعدة ويرد على الايراد قال في الحاشية
منقولة مما بهذه العبارة المنع الذي يحول عليه الشك قدس سره ايضا على
اجزاء القاعدة وجوابه ان اعتبارا به الفرد لا يلزم اعتبارا به الطبيعة
كما مر في المحاشي السابقة انتهى ولا يظهر لهذا وجه فان حاصل منع الشك
المحقق قدس سره انه يجوز ان يكون فرد الوجود مثلا وجود الوجود اعتبارا
فلا يلزم التسلل في الموجودات ومن البين انه لا يخرج يكون الوجود
العارض له اعتبارا بغير موضوع القاعدة فحي لا توجه الى القاعدة بل
الى اجزائها وواجب فقد عرفت ما فيه فد والوجود الخارجى اية قد عرفت
حقيقة الحال فيه قوله وثبوت لوازم المهية لا يمنع ان يتأخر عنه اية لوازم
المهية بثبوتها مطلقا متأخر عن الوجود مطلقا وثبوتها في الذهن والحاج
خصوصا عن احد الوجودين خصوصا فظهر ان ثبوتها من حيث هو لا يمنع
ان يتأخر عن الوجود الخارجى في الخارج كذا في الحاشية وتعلل المقصود
من هذا الكلام دفع ايراد هو ان لوازم المهية مشمول موضوع هذه القاعدة

خارجا لا يجب تأخره عن الوجود وسيت معقولات ثالثة قد تقع بان يكونها
في الخارج متأخر عن الوجود الخارجي فالمطلق البصر متأخر والحق ان المراد
بالوجود الوجود الخارجي كما يشير اليه كلامه رحمه الله تعالى والاخر
بعض المعقولات الثانية المتأخرة عن حضور الوجود الذاتي ولزام
اهمية البصر غير متأخرة عن حضور الوجود الخارجي لا يهاول ان فرض ثبوتهما
في الخارج مخصوص الوجود الخارجي لغوية في شموله القاعدة والمراد
بالمقول الثاني الامر الاعباري كما يارى عليه كلام صاحب النوريات
ان غرضه ان يتكلم من الاطلاق الواجب على هذا في فصل الاستدلال
ان لو كان هو والكلانية هي الجهات المنطقية كانت لوازم اهمية ولا
بالذات في اصطلاح اهل الكلام ويصح اطلاق الواجب الذات
عليها وليس الامر كذلك فافهم لا يطلقون لفظ الواجب على اللوازم **قوله**
ولا يخفى انه بصيرتيا لفظيا لا باسني به فان تحقيق الاصطلاح امر ضروري
قوله والاطري التوجه الى ان يقال انه قال في احاطة على توجيهه
سره يكون الفرق بالعموم والمخصوص وعلى توجيهه يكون الفرق بالمسألة
ولا يكون البحث لفظيا انتهى اعلم ان هذه المواد قد تغيرت في النسبة
وح يكون معاني غير منفصلة ويكون النسبة مكيفة تلك اللفظة مكانه وقد
تغير وصف المحمول فيكون معاني منفصلة ويصح ان يجعل محموله وعلمه
بناء روجع القضايا الى الضرورية يجعل الجهة قيد المحمول كما فعل صاحب
الاشراق ومقصود المحن في رجح ان المواد الكلامية ما هو وصف المحمول

والجماعات المنطقية بما هي كليات النسبة وإنما حكم بالمباينة زعماء من أن
 المعنى المتفعل وغير المتفعل حقيقيان متباينان كما قد مر لكن لطيف كلام المص
 رح عليه لا يخلو عن الكلفة أفرح مطلق الدليل على على المدعى انجبا نقاء
 التقاء سر هذا الوجه لا يلزم كون لوازم امته واجتهه الوجود في نفسها
 وكونها واجتهه الوجود في نفسها وكونها واجتهه الوجود للملزم غير حلف فتدبر
 فيه **قوله** ثم من جعل الامور العامة مشقات أه ليس المقصود منه توجيه
 عبارة المصريح به الوجه فانه لا يتحمل بل المقصود اثبات المغايرة بوجه
قوله والظاهر ان المبحوث عنها في هذا الفن اه لا يخفى ان بعض المباحث لا يتناول
 في مصداقات حلقها كما نقول بالانتراعية الا ان يجعل هذه المباحث لطفلا و
 ليس المقصود من هذا الكلام توجيه الكلام المصريح بعدم حمل عبارة قبائل **قوله**
 معنى ان المعبر في حمل الاوصاف العنصرية اه قال في المحاشية الا ان
 الانضمامي اوصاف حقيقي والاصناف الانتراعي ليس بحسب الظاهر
 ليس اوصافا بحسب الحقيقة فيكون الوصف الانضمامي موجودا الموصوفه
 حقيقيه والوصف الانتراعي ليس موجودا حقيقيه ضرورة ان وجود الو
 موصوفه وهو اوصاف به انتهى نعم ليس للحقيقة الانتراعية وجود حقيقي لكن
 لا يلزم منه ان يكون الاوصاف غير حقيقي فان الاوصاف كون وجوده
 الحقيقي للموصوف بحيث يصح عنه الحكم بالصفة لكن الامر سهل مرجع
 الى الاصطلاح **قوله** فيه ما يجد اه اي ما ساهله فانه في يادي الراي لان بوث
 الامتناع والعدم غير معقول كما قد حقق المص رحمة الله تعالى والشم قدس سره

في مقصد الوجود

في مقصد الوجود الذي ان امثال اجتماع النقيضين محال فضايا سالنه
قوله والاولى في محال ان يفرق وانما قال الاولى ولم يقل الصواب لان
مقصود الشر المحقق قد كسره لا يخاف زعده فان مقصوده ان مطلق الاله
لا يقضي وجود الصفة في الخارج او في نفس الامر بخلافه وجوده هو موصوف
بلا حاجة الى الانزعاج فيقول ان الفرق بين الاعتباري والاعتراعي ^{غير} **قوله**
الاعتراعي ما فهم **قوله** اشار الى ان اللا وجوب بمعنى سلب الوجوب
آه وجهه ان المقام نقضي ان يقال لا وجوب ومع هذا قال لا واجب
فما اشار الى انه بمعنى سلب الوجوب هو لا يحمل عليه الاشتقاق والتأني
بنية وبين الوجوب باعتبار الحمل بالاشتقاق وهو باطل لا تمناع آه
كذلك اتي بالحاشية الاشارة مسلم ولعل اختيار التقيض الاشتقاق في
لانه المناسب للمقام واما التعليل بالمنع لعدم التقيض فلا اشارة اليه
اصلا حتى يتوجه اليه ما قال وفيه انه جائز ان قتال **قوله** نعم لا نجفي ان الله
بيننا اخص من امدعي لان امدعي عدمه اللا وجوب وهو ضروري والله
اشد لي من صدق المنع لا واجب ففيه منافضة لان صدق امدعي
لنقض وجود الموضوع قتال فيه **قوله** والعلم اراد ان الامكان لو كان
امرا اختراعه اياه حاصله ان موجوده الامكان كونه بحيث يصح ان يكون
صفة شيء بحسب نفس الامر ولا شك ان الامكان كذلك والامكن
فرق بين الامكان والامكان المنقضي وعلى هذا التفسير لا يرد النقص بالعدم
والامتناع فان كلاهما لا يمكن ان يكون صفة شيء في نفس الامر بل الصفة المنفردة

منها سالتني بحسب المطابقين ان ازيد بالامتناع والعدم العدم المطلق وضرورية
والافتلا الشكال الثاني بحاشية وعلى هذا احدى ان الامكان صفة وثانيتها
لموضوع ونسب مثله مثل العدم والامتناع ومحصل الدليل انه لو كان سلبا
محصلا لصدق على الامتناعات كلفانية عدم الموضوع لصدقها بالية والامكان
مسلوب عنه فحلم بين فرق بين عدمه الامكان وانقضاء الامكان وهذا
ضروري وج لا نقض ولا منع وما قوله سالتني بحسب المطابقين فاشارة
الي انها موجهة بحسب الحكاية سالتني بحسب المحكي عنه كما قدم مرثته وتكلمنا عليه
المقصد الثالث في اجاب الواجب لذاته **قوله** الى لا يكون وجوبه
بالغير اه ذلك ان نقول في بيانه من حسين ان كان ترتيبها هذين النوعين
من ودان اتحادا فالتركيب تركيب خارجي من خبر من متما من وان كان
بالاتحاد فلا يمكن الا بان يكون معها احدهما والاخر محصارا فعلا اباهما فيكون
احدهما حيث والاخر فضل والمهنية مركبة من جنس واحد وفضل وصار
امعروضان جنس جنس الفصل لاجبين في مرتبة المهنية وان كان
بان ينجد الفصل باحد جنسين ويصير نوعا ثم هذا النوع ينجد بالجنس الاخر فيرفع
اباهما فيحصل صارا هذا النوع فضلا وترتيب المهنية من جنس واحد والجنس
الاخر جنس للفضل هذا غاية الكلام في هذا المقام فتأمل **قوله** وقد مر حاله اذ قد مر
ان المهنية يلقى في النوعين اباهما جزء ويحصل جزء هذا يلقى فيه احدى جنسين
من حيث هو ومن حيث التحصيل لفضل فيكون الجنس الاخر من حيث
هو ومن حيث التحصيل مقما كذا في الحاشية وقد مر من الكلام بان عطف

المتعين
المتعين

فما نفع تذكر المقعد الحادي عشر في التعيين **قوله** الاول كون الشك في
المتعين فرض اشتراكه لغيره او بالاشتراك ان كان الوجود في الكثيرين فظاهر ان
الاولى بحيث يمنع الوجود في الكثير انما من جهة كونه متمارعا معاده فانه لو انما
معاده صار متغايرة لكل ما عده في الوجود فلا يمكن فرض اشتراكه في
الكثير وان كان امر او عدم مطابقا للطل لذي الطل الكثير فلهذا الطلبية انما
تكون بالنظر الى الوجود الذي للشيء عدم صلوحه لطايفه الكثير انما هو لكونها ما
عن امر متمار في نفسه ومتماز معاده فهذا التعيين الفهم من نفسه في نفسه
في الظاهر لا اعتبار بها المعنى وجه **قوله** وليحق الصورة الذهنية من حيث انها
صورة ذهنية اذ ظاهر هذا الكلام يدل على ان الموصوف بالكلية والخبرية
العلم وهو انما يتأني في ظاهر الامر عن الطلبية الكثير والطلبية للواحد والتعريف
بمحدده الطلبية من دون اعتبار الاشتراك واما اذا نفي الكلية
والخبرية بالاشتراك وعدمه سواء بغير معه الطلبية ام لا فلا يمكن انصاف
العلم بالكلية لان العلم هو وجود حاصل في الذين متعين فكيف يصح فيه
الاشتراك لكن قد يدعي ان التعيين الذهني غير مانع الاشتراك
بمعنى الوجود في اي مادة من المواد لكان نفس لا غيره وانما المتعين
التعريف لكان انما اخذ في الذين وحاصل فيه المتعين انفس لم يصح
الاشتراك والاصح فتأمل فيه **قوله** لان الحمل ولا لطايف وبالقابلها
اه الحمل عبارة كما مر عن الاتحاد في الوجود من البين ان الاتحاد في
الوجود يكون في الخارج وكذا الاشتراك ولا لطايف نعم الحكاية عند

انما يكون في الدين فان بالحمل هذه الحكاية واخر في الكلية والخبرية ثم الكلام
 وقد تقدم تحقيق ان الكلية والخبرية من المعقولات الثابتة ام لا والاحتمال
 في الكلية والخبرية انما هو لا اختلاف الادراك قال الخواصاري بهذا الكلام
 احتمالي ان احدهما ان يكون امر اذا ادرك العقل كان كلياً واذا ادركه
 الحس كان خبرياً وقد فاده ظاهر انما لم يحصل تفاوت في الملحوظ
 لا يمكن ان يكون اختلاف الملاحظة سبباً لاختلاف الحكم عليه بدنية
 وانه اذا كان اختلاف مجرد ملاحظة يكون احد الحكمين المتقابلين
 باطلاً نعم قد يكون اختلاف الملاحظة سبباً للحكم على الشيء وعدمه بان
 الحكم في احد الملاحظين بحكم وفي اخرى لا بحكم به كما ان العالم اذا تصور
 بوجه اعلمية لا يحكم بمجرده التصور بل مجرد التصور وانما تصور لغو ان لتغير الحكم
 به عليه وقد عبر الملاحظة سبباً في الاحكام الطبية للحكم بامر من متقابلين
 يكون احدهما كاذباً في الواقع لكن لا يمكن ان يكون سبباً للحكم عليه بامر من
 متقابلين كان كلاهما صحيحاً وهو ظاهر ولا شك ان فيما نحن فيه كلا الامرين صحيحاً
 فكيف يمكن ان يكون اختلاف الادراك سبباً لهما وثابتاً بينهما ان اذا
 صارت متشخصة فالشخص هو المهنة باعتبارها موجودة وادراك المهنة
 بهذا الاعتبار لا يمكن ان لا بالحس او بما تجرد عنه من الحضور والحس
 لا يمكن ان يدركها الا بهذا الاعتبار فذلك يكون في نظره شخصاً وانما
 وانما واما الفعل فلا يمكنه الادراك بهذا الاعتبار بل انما يدركها من حيث
 هي ولذلك يكون في نظره كلية ويرد على هذا الاحتمال ان دعوى انحصار

ادراك المنية من حيث الوجود في محسوس والكصور ممنوع لم لا يجوز ان يدركها
العقل ايضا كذلك ادراك النفس لها باعتبار حصول الوجود فيها
فيه حتى يقال انه لا يمكن حصولها كذلك في العقل وقد بين هذا بطائفة محال وان
لا تدب عليك ما فيه من الاختلال اما اوله فانه ان كان المراد هو الاحتمال
الاول لا يلزم ما ذكر فان المقصود على هذا الاحتمال ان الموجود في الخارج امر متعين
المنية لا سبيل الى الكاره ثم هذا المتعين ليس شها بقاير للمنية من حيث
هي بل هي التي يعنى بنفسها في نحو الوجود ثم هذا المتعين اذا حصل في العقل
بعرضه خاصة اخرى هي انه يجوز عند العقل ان يوجد هذا الامر بحيث يصير متعينا
لغيره فيعرضه الكلتية واذا حصل في الحاشية بعرضه خاصة اخرى هي ان
لا يجوز عند العقل البصير كثرة دوافي الخارج فلا يعرضه له شئ من الوصفين بل
انما هي امر واحد متميز عن جميع الاعيان فالخاصة الثانية انما عرضت لها من
جهة الوجود في الحاشية وما قال ان اختلاف الملاحظة لا يؤثر في اختلاف
الحكم فلم اذا لم يخلف وجود الشئ واما اذا اختلف فلا شبهة في اختلاف
الحكم على ان لا نقول بان اختلاف الملاحظة سبب لاختلاف الحكم على ان لا نقول
بان اختلاف الملاحظة سبب لاختلاف الحكم بل الحكم ان المختلفان عارضا
في حد نفسه في نحو من الوجود ثم ان كان الكلتية واخرية نصف العلم فالامر
ظاهر لان هذا الموجود اذا حصل في الذهن عرض له فحين بحسب حضور الوجود
الذهني لهذا المتعين بحسب الوجود الذهني ان كان بحسب الوجود المحسوس فيعرض
عرض امتناع الاشتراك فيه والكلان بحسب الوجود العقلي عرض له بحسب

الاثر كالمعنى المذكور وبالحمله ان المعروف للحكمين مختلف فالعروض للكلية
 الصورة العقلية والجبرية الصورة احسنه وليس الاختلاف بحسب الملاحظة فقط
 حتى لا يؤثر في الاختلاف الحكم واما المحسوس الذي في الخارج فليس معروضاً
 من الوصفين فانهم انه قال الخوف اري ان هذا الاحتمال لا ينافي على ما ذهب
 اليه المحقق الدوالي رحمه الله تعالى ان التعيين بنحو الوجود انما هو ادعوى
 هذا الاحتمال الجبرية بالادراك الحسي والكلية بالادراك العقلي ولا يدخل للوجود
 وغيره في التخصيص اصلاً وفيه خطب وخط فان التعيين الذي به الامتياز في
 حدوده عماده فتحو الوجود انما هو خارجي والتعيين الذي به ان يكون عليه
 مناطه الجبرية التعيين احسبه وهو بنحو الوجود احسبه وان الخربة كون الشيء ظلاً لوجوده
 وجهه كان عين ذلك الواحد فحسب روح لا ينافي به ان يكون التعيين بنحو الوجود
 ويحل المحسوس روح لرفع هذا الفاد المتعين للتعين فانهم واما ثانياً فلانه على تقدير
 الثاني فانفردت انك قد علمت سابقاً انهم يزعمون ان احاصل في الحواس
 نفس الهوتية الخارجية ودليل الوجود الذهني انهم دل على ان احاصل
 في الحواس نفس الهوتية البعينة ثم ان المحقق الدوالي روح صحيح ملام المتشابهين
 من البارز يغرد جل علم الجبريات على وجه كلي بما حقق ان الكلية والجبرية
 باقبا ان الادراك وحصل احاصل متانهم انهم يقووا عنه سبحانه التخصيص والاحساس
 واما علمه تعالى على سبيل الفعل الصرف المكس عن شوايب التعريف انفسه
 وتحقيق هذا التصحيح على ما اظن ان الكلية والجبرية صنوان للعلم فالعلم
 التعقلي كلي والعلم الاحساسية جزئية والاشخاص الموجودة في الاعيان والكمات

اشخاصا للذات ليست خبرية ولا كائنية بناء على ان الكلمة والخبرية من المفعولات
الثانية والاشخاص انما جهة ليست متعلقة على امر زائد على الحقيقة لا الصماي
ولا ابتراعي بصيرنا طائفتين والاختيار في ذاته وهذه الهويات الموجودة في
الاعيان اذا وجدت في العقل اتخذت فيه وجود ظلي وبها المنجاز الذي
لا ياتي العقل عن مخير الاشتراك فيه بمعنى انه بحيث يوجد في اي شخص
من الاشخاص الحال نفسه لا غيره واذا وجدت في احواسي لم يجوز العقل
الاشتراك بالمعنى المذكور وهذه الصور الذهنية كما انها مبداء لا تثبت
حقائق المشتركة معني انها للعقل لا حطتها بحيث يكون حقيقة مشتركة
كذلك يكون مبداء لا تثبت فالهوية العينية لا حضار في شخص حصل
في الذهن وصار بهذه الصور الذهنية وبذا النحو من الادراك مخالف
للنحو الاحساس والتجسلي واذا تمسكنا فنقول المشاؤون لما زعموا
على تعالي بالملكات خصوصي وان الملكات تختلف بحصولها في
ذاته تعالي وزعموا انه لا يمكن الاحساس لتوقفه على الالات في رعيهم
والالات مفقودة هناك لا جرم فالاول ان الاشخاص انما جهة يحصل
في ذاته تعالي وتصورنا ان عنرا نية عن فرض الاشتراك وان كان
الموجودة في ذاته تعالي عين هذه الاشخاص في الواقع وغير صاد على
التي فقد اكتشف بما انها اشخاص بهذه الصور التي لا تاتي الاشتراك
فبعد الاول لا تثبت هناك كلي والمتكثف نفس الاشخاص بما انها اشخاص
واما حقائق الاشخاص المشتركة فالتماثلها بحصولها لنفسها وكلها على

بدا يخرج كلامهم عن التكفير في العلم على وجه التحري ولا يدعي ان قولهم هذا كذب
وانا قد بنينا ان القول بان العلم اخصوي في علم الله تعالى وحل عما يقول الظالمون
باطل لكن يتوجه اليهم الشئع بانكار حقيق السمع والبصر الذين احس بهم الله
لا ينقطعون عن الهوى المبعوثون لا ما طه الغوي المنزل عليهم الصنف العلي
بنوسط الروح الامين المعطون احكم علي ما هو عليه الحق المتعين صلوات
الله وسلامه عليهم اجمعين لا سيما علي من حضرة الرسالة ووصل من بينهم
بالا خلاق والكرامة سيدهم المستمد في كل حال من الاله وال من اول
نفيح باب النفاة للجواض والعوام من الرجال وعلي من نبوة الال
حيران ومن الاصحاب خير اصحاب ومن دونه خير الذريات لكن قال
المحقق الدواني انهم ما دون السمع والبصر اذراك المسموعات والمبشرات
وهذا التاويل وان كان باطلا في نفسه لكن يخرجون عن ورطة الكفر بما لا يرم
تلك ب ما جاء به الانبياء في زعمهم فتايل فيه قال الخوف اري في وقع محذور
التكفير عنهم واما تفكيرهم بذلك ان كان بناء على حسيان ان الادراك
التعقل عبارة عن ادراك المنة بدون الشخص الذي هو امر موجود فليزم
ان نفوت من علم بعض الموجودات فمردود علي ما عرفت ان الشخص
ليس كذلك ولو بني علي ما ذكره بعضهم من ان العلم باعله التامة سئلزم
العلم بالمعلول وجميع اجزئيات ما كانت معلولة يلزم من علمه تعالى
بذاته علمه بجميعها من حيث هي جزيئة فهو ايضا باطل لان العلم باعله سئلزم
العلم بالمعلول من جميع الوجود بل يكفي العلم من جهة واحدة قال فيل ان العلم

بالتحري اذا كان

بالجزئي اذا كان على وجه كلي فالمعلوم بالتحقيق هو الاطلاق الكلي وسببه الى جميع اجزاء
على السواء ومثل هذا ليس علما بالفرد بل بهيم سواء قلنا بوجود شخص زائد
ام لا لئلا يفتقد عامل في ان العلم بالانسان غير كاف في العلم
بغيره ويكره غير ما قبل ما ذكرناه انما هو اذا تصور الشخص بوجه كلي لا يكون منحصر في
شخص في الواقع وانما اذا تصور بوجه كان منحصر في الفرد في الواقع وان
كان في نظر العقل مما يصح الاشتراك فيه ولا سيما لو وجد ذلك ان الحساس
لا يحصل فيه الشخص الموجود في الخارج مع انه يتكثف به الجزئي ليس الا
لان احسن انترعه عن المادة المخصوصة محضوفا بالعوارض من الوضع والابن
والكيفية ونحوها والفعل اذا تصور المهيبة مع العوارض يكون محصية بالخص
في الواقع بخلاف ان يكون علما بالشخص وان كان بين الصورتين ما يفرق
بالاحاصل في العقل كلي في نظره واحاصل في احسن جزئي بذاكله
اذا حمل قولهم ان الكلية والجزئية باختلاف الادراك لا باختلاف
في احدى ركعتي كلامه وانت لا تدب عليك ما فيه من الاختلال
فان سبب التفسير بهذا القول ان العلم بالوجه الكلي علم معلوم يصح فيه الاسرار
فالمعلوم الذي ياتي بالاشتراك مجهول فاستعن عنه سبحانه تعالى الله
عما يقول ان طالبون علوا كبيرا سواء كان هذا المعلوم الالهي عن الاشتراك
مستلما على امر رايد هو الغايب ام لا وهذه الشناعة لا تندفع بما قال
بل يحتاج في دفعه الى فصلنا من قبل ثم الترديد في سبب لزوم قوا
بعض الاشياء عن العلم وبين مخالفة ما طبق عليه الفلاسفة من

ان العلم بالعلم يستلزم العلم بالمعلول فيجب جدا ان يستلزم العلم بالعلم
 بالمعلول ليس من ضروريات الدين بل لم يقل من بني من الانبياء وضلوا
 الله وسلامه عليهم احاد افضل اعني ان يكون متواترا او ضروريا من الدين
 فلا يكون مخالفة سبقت اصلها ثم قوله ان العلم بالعلم لا يستلزم العلم بالمعلول
 من جميع الوجوه اه لا ظاهرا بل بحسب لان هذا انما يصح اذا كان المعلول معلولا من
 وجه دون وجه لا يستلزم العلم بالعلم بالعلم بالمعلول من كل وجه واما اذا
 كان معلولا من كل وجه فالعلم به يستلزم العلم به من كل وجه بحكم تلك القضية
 وهما الامور لذلك لان الباري عز وجل جاعل لكل موجود من الكليات الشخصية
 ثم الذين قال في دفع الالزام بقوله قيل ما ذكرناه انما هو اذا انشأ في وجهه كفي
 اه قضية ان الوجه الكلي وان كان منحصر في فرد ولكن العلم به علم بذلك
 الوجه حصفيه فالذي تعلق به العلم امر صالح الاشتراك والامر الذي عن
 الاشتراك محمول فقد نزل التكفير وما ذكر في اننا بيد ان شخص لا يحصل
 في احاسيه فهو خلاف نزيه امتنا اين كما علمت في صدر الكتاب
 فافهم وتوكل على الله فتمت الهداية الى الصواب والعصمة عن الزلل في كل
 باب وبديل عليه ما ذكرناه في تعريف الكلي والجزئي وذلك لانهم
 قالوا ان منع نفس صورة الشكرية بين الكفر مجزئ ولا فكل فعملوا امانع
 من الشكرية نفس النصور في الجزئي وغير مانع في الكلية فقد علم
 ان بها تحوي من الادراك نحو منه مانع من الشكرية ونحو اخر غير مانع
 منها ومناط الجزئية والكلية على الاختلاف في الادراك فان

تصور هذه المفهومات لا يمنع فرض الشكر اه فان تصور هذه المفهومات
تعقل الاحساس فتصوره بما هي تعقل لا يمنع فرض الشكر وان كان معلوم
هو نفسه غير مانع وهذا لان تصور انها بخلافه لو وجد في اي مادة من المواد
لكان نفسها وان كان وجودها مستغاني حدودها ويمكن ان يقال ان
المفهوم من امتناع فرض الشكر خرم العقل بالتوحد بحيث يمنع العقل
بمجرد التصور عن الشكر ويحرم بالتوحد وهو الجزئية والكلية عدم اجرم
بالتوحد ومع كلية الاشياء اظهر فتايل نسبة فانه موضع تامل **قوله** وتا طين
ان كلية الكل بالشيء كما افراد كل افراده الطائون وعموا ان الكلية
والجزئية صفة المعلوم لان العلم صفة من صفات النفس الشخصية
بالحلول في محل شخص وعموا ان كل شخص مانع عن التكرار فلا يكون
الصورة القائمة بالنفس كلية بل الكل انما هو الشيء الحاصل في الذهن مع
قطع النظر من الشخص الذي في هذا المعلوم ثم لما كان بعض الكلبيات
مما يمنع فيه فرض الاشتراك في نفس الامر كمفهوم الواجب الوجود
ومفهوم الخلاق قالوا الذي لا بد للكلية كونه بحيث يجوز العقل فيه الاشتراك
بمجرد تصور به لا ملاحظة امر رايد كالبرهان او النسبة ونحوها فالذي يجوز
فيه العقل بمجرد تصور الاشتراك بين التثنية مع امتناع صدقه قبل
التثنية افراد الكلبي اخر فلهذا قالوا ان كلية الكلبي لا يحب ان يكون بالنظر
الى افراد بل قد يكون بالنظر الى ما هو فرد لكلي اخر من نفس الامر وما
ظاهر جدا **قوله** لان العقل لا يجوز صدق الصورة الا انية على افراد الغير

اذ هي مماثلة الصورة الانسانية المحصلة في العقل من الانسان
 فتمتنع نفس الصورة صدقة على الافراد الفرنسية والصورة المحصلة
 من الاشياء في العقل متي ولا تمنع نفس الصورة صدقة على الافراد الفرنسية
 انهي وانت لا تدبت عليك ان خصوص عدم تحوير صدق الان
 على افراد الفرس لا يوجب عدم تحوير صدق كل اخر على افراد كل غير
 ولا على عدم تحوير صدق الان على افراد كل اخر يكون معايرة
 الان نظرية ثم انه قد سلم المحسوس ان كل كلمة الاسمي بالنظر الى الافراد
 الفرضية ولا شك ان الافراد الفرضية افراد عطفية لشيء في نفس الامر
 وانما فردية الاشياء بحسب فرض العقل لا غير فقد صدق ان كل كلمة الاشياء
 بالنظر الى افراد كل غير وهو الشيء ثم الذائب اليه يكون الكلمة ذاتية
 صفية العلم ايضا لا يتركها خال **وهو** يحصل بالوجود محض اه يعني
 ان مناط التعيين هو وجود الحقيق الذي به الموجودية والذي هو مبدأ الآثار
 لكن لا بد من تحقيق الامر ان ذلك الامر اذا وقدم الكلام فيه فمذكور
 الى بعض منه ثم اعلم انه زعم جماعة ان معقود الفارابي وغيره القائلين
 بان مناط التعيين هو وجود محض ان التعيين هو الوجود بمصدره الذي
 عرض اليه وقدر البعض بان الوجود امر اعتباري عقلي لا حقيقه له
 في الخارج فليس له فرد حقيقي حتي يكون له محصل ليس له فرد سوى تحضه
 الاعتبارية وهي لا يصلح للشخص قال الخوارج ان هذا الرد لا يحصل
 له اذ الوجود وان كان اعتباريا ولكنه اعتبار واقعي وليس من الاعتبارات

القرينة وكيف ما كان فلا شك ان المنة باعتبار الوجود تكون محففة
مثلا او الاثار و الاحكام عامي استبعاد في ان يكون باعتبار شخصه
التي يمنع عن فرض الاشتراك فان قلت الوجود وان كان امرا ^{فعا}
لكن محففة انما يكون بالاضافة فامتياز الوجود است بالمميزات فلا
يكون سببا لامتياز المميزات قلت يمكن اولا منع محض الوجود باعتبار
المميزات مطلقا وبعد تسليم تمام المميزات المتخالفة بالفساد لا
بالوجود واما لغتين كل منة بالوجود في نصير يمنع عن الاشتراك وهذا
لا يجوز فيه غايه الامر انه شكل بالافراد المتماثلة فان امتياز وجوداتها
بالاضافة اليها فلا يصلح شخصه و اجواب ح منع احضار امتياز الوجود
في الاضافه بل يجوز ان تكون محض الوجود بمادة بان يكون وجود
المنة الانسانية في مادة مخصوصة غير وجود في مادة اخرى و هذا يصلح
سببا لشخص المتماثلات و امتيازها فيما بينها انتهى وانت تعلم ان
قدنيا سابقا بيان لا يحوم حوله ريب و ارتباب انه ليس هناك
وجود يكون به موجود به الاشياء و بل الوجود ليس الا صيرورة الشيء
و موجود به و ليس هذه الصيرورة مناط الموجود به بل انما يفرع هذه الصيرورة
من الشيء المنفرد المتميز بالاثار فان لا سبل الي كون الوجود انما
من المصدر في مناط الشخص كما انه ليس مناط تريب الاثار و نشأ
ظهور الاحكام ثم ان الوجود المصدر في عارض من العوارض و يستبين
ان العوارض لا دخل لها في الشخص وقد اعترف هو الصيرورة ثم منع كثر

الوجودات وتميزها بالاضافة كما برز على العقل لا يلتفت اليه ثم استدل على
 كون الشخص هو الوجود بان الشخص لا يكون موجود الوجود مغاير لوجود المنة
 وليس موضوعا فاما بالمنة لان الاعراض جالها حال المنة وليقيد الكل بالكل
 لا لوجوب الشخص وبذلك جربا بتامع لفظ الشخص بالمنة واللفظ الموضوع من جهة الشخص
 فالاعراض الشخصية مأخوذة عن موضوعاتها وحيث فاما ان يكون الشخص هو الوجود
 او امر متحد مع المنة في الوجود فله منة كلية فيحتاج الى شخص اخر وبذلك تسلسل
 والوجدان يحكم بخلافه والقول بان الشخص شخص بنفسه يخالف للضرورة الحالة
 بان يكون معنى المعاني مع قطع النظر عن وجوده بعرضه الكلية في العقل وان
 امتنع تعدد افرادها في الخارج وبذلك بعد ما يدل على ان الوجود المصدر
 ايضا ليس من الشخص في شيء لان الكل من لا يقيد الصانع الشخصية الشخص
 منه لا يحصل الا بعد الشخص المعروض فافهم **قوله** ويمكن ان يمتنع عليه بان تامة
 العرضية المتماثلة له ولا يتوهم من هذا النية ان مناط الشخص الوجود المصدر
 بل المقصود ان غاير الاعراض والصور يحصل من الوجود في المحل اي من
 مصداقه الذي هو متشأ الا ما روي مصداق الوجود الراطي في الاعراض
 والصور هو عينه مصداق وجودها في نفسها **قوله** وبما به الشخص وبما به
 الوجود اه لغني ان الشخص والوجود والوحدة معنيين الاول معاينها
 المصدرية الاخر اعني هي التي اراد بمضمونها والثاني مصداقها وما
 هي بما به الشخص والوجود والوحدة والكلام ينسب في الشخص بهذا المعنى
قوله فقد ظهر لك ان الشخص على كلا المعنيين امر اعتباري اه قال في الجاه

فكل شخص خارجيا كان اذوميا واجبيا فان امكننا جوبه كان اذوميا
شخصه هو نحو وجود انخاص لعدم التفرقة بين الاشخاص لكونها اشخاصا
وقال في الحاشية اخرى الكلية والجزئية بتعلقان بفعل الفعل واخرى راعه
ونحو ادراكه فلا حرم يكون ما به الشخص بالمعنى الاول هو الوجود الذي هو الوجود
بجلاف كون الشيء مما راعه الغير فانه ليس بفعل الفعل فمبدأ الوجود هو الشخص
الحقيقي كما ان مبدأ الوجود هو الوجود الحقيقي فالأخلاف بحسب الشخص مستند
اليه سبحانه كما ان الأخلاف بحسب الوجود مستند اليه جل شأنه انتهى اعلم انه
لا شك ان الموجود في الخارج وهو وجود في الدين كيان في تعين الذي به
امتيازه عن ماعداه ومناطه الوجود الحقيقي الذي به الموجود به ثم التعيين الذي
به التعيين لما لم يلف للجزئية وعدم صلوجه بفرض الشكره بناء على ما راعه
الصورة الكلية ويجوز فيه فرض الشكره لكونه علما لعلها بخلاف الصورة الحسنة
مع ان التعيين الذي به امتيازها حاصل لها حال وجودها في الدين بحسب
رجح ان هذا تعبيرا اخر عليه مدار الجزئية وهو حاصل للصورة الحسنة وجعل مناط
الوجود المصدري الاعتباري زعامته ان مناط الجزئية والكلية على فرض
الدين وعدمه فلا يصير في كون مناطه الفرض على الامر الاعتباري ولا يلزم
عليه ان الوجود الكلي لا يفيد الجزئية والجزري منه متوقف على تعين
المعارض اه فلا خلف وهذا ينبغي على كون الكلية والجزئية صفه العلم
المعلوم بذاته التفسير بكلامه وبعد ففيه ان لا حاجة الي التفرام
الشخصين على هذا الرأى لان الشخص الذي به امتياز الصورة العقلية

يجوز ان لا يكون مانعا عن فرض الشك في الشخص الذي به امتياز الصورة المحسنة
 يجوز ان يكون مانعا واما وجعل الكلمة وانجزية من صفات المعلوم فالامر
 اظهر لان معلوم الصورة العقلية غير شخص ومعلوم الصورة الحسية شخص
 فالاول جابر الصدق على الكثير والثاني يمنع الصدق فبالنظر ان التعيين
 الذي به تجاوز الموجود في حد نفسه عن الاعتبار وهو الثاني جعل مناط الوجود
 الحقيقي الذي به الموجود به وترتب الآثار وقد اصاب فيه ثم حكم ان ذلك
 المناط لنفس ذات البارئ عز وجل فالتعين ح مابين مفصل عن التعيين
 وقد اخطأ فيه وقدم الكلام والان نفوذ فنقول لا سبيل اليه لان ذات
 البارئ عز وجل واحد حقيقي فلو كان نفس ذاته لعدا مناط الامتياز
 لكان كل مهنية متعينة تعين واحد فلا امتياز فيما بين الأشخاص ولا يبقى
 لكثرة الأشخاص لان مناط الكثرة انما هو كثرة التعينات ولو كان مناط الامتياز
 امر زايد اعلى الذات كالاثناب ونحوه فهو التعيين فهذا الزايد ان
 كان امرا متراجعا فهو ليس في شيء بل يكون باعيار المصادق وهو بالذات
 او الصفة المنضمة والكان حقيقته منضمة الي ذات البارئ عز وجل يلزم
 ان يكون للبارئ صفات منضمة بعد الأشخاص للعالم بل صفات غير
 متناهية اذ الأشخاص للعالم بل صفات غير متناهية اذ الأشخاص غير
 متناهية لا سيما على قول الفلاسفة ولا يمكن ان يكون صفة واحدة مناطا
 لتعيين حصان والارفع الامتياز بينا ولا استوج ولا نجد في صفات
 البارئ عز وجل ويلزم ان يمنع ارتفاع تعينات الأشخاص فيكون الأشخاص

قويحة وان من صفات الممكن فالمتعين صفة من صفاته فنقول لا يجوز ان يكون المتعين
صفة للمنهية المنعثة تنضم اليها او مترعة عنها لان تلك الصفة ان كانت كلية فالضمام الكلي
اليه لا يفيد الشخص وان كانت شخصية فتشخص الصفة لا تعقل بدون شخص هو موصوف
وبذا ضروري كلف ولو لم يكن الشيء متعينا لا يصح الضمام المتعين اليه ولا يكون مصححا
لانزع امر متعين ثم الانزع اعني لا بد له من مصداق وح يكون هذا المصداق مطابقا
الشخص لا ذلك الانزع اعني اذا ابطال هذه الشقوق فالمتعين اما مباين للمنهية
في لا بد من مبانيات عدد الاشخاص ملكات تكون متباعدة لتقرب الامار الاستحاضر
خفيفه هذه المبانيات ومع هذه المبانية كلية فالكلام في شخصها واما جرح خارجي
نسبة الي الشخص نسبة امادة او الصورة فان كان الثاني فالمتعين صفة
متضمنة الي المنهية وان كان الاول فالمتعين صفة متضمنة اليه المنهية فلا يقوم
بمنهية تنضم اليها واما جرح ذهني نسبة الي المنهية نسبة الفضل الي اجنس بالاتحاد
الطلبان من قبل الاتحاد مطلقا وسححي كلام اخر متعلق بهذا الشق واما نفس المنهية
وهو الشق الباقى واذا قد ثبت وجود الكلي الطبيعي بدلالة وجود المتصلات
المتشابهة الاخر اذ المتشابهة للكل في الحقيقة فبما لا اشتراك نفس بابه الا
فالمنهية كما انها مشتركة تنضم اليها كذلك تنضم اليها فالمنهية المنعثة هي الشخص
والشخص ولا جرح في عرض الاشتراك والامبار حقيقة واحدة اذ المملكان
لا تناقضان فيكون احصية من حيث هي معروض بوصفين متماثلين ولا
فيه وهذا وان كان مما يقتضى به البرهان لكن العقل المتوسط لا يقبله ويرغم
به به امتناع كون بابه الاشتراك نفس بابه الامبار ويرغم بالحكم بخلافه فسقط

معارضة حكم الفطرة فعلى الفقيه بهذا العقل ان يمنع وجود الكلى ويقول الموجودات
المنعته بانفسها ليست الا بالذات الذي ذكرناه من التحقق الذي يحكم به البعض بالغاير
قوله اني بامس شانه الوجود اخرج على تقدير كون الجزء العقلي موجودا في الخارج
انه قال في الحاشية فسر الموجود في الخارج بامس شانه الوجود اخرج لان تعين
الموجود الذاتي ليس موجودا في الخارج بالضرورة وان حسب كان من تعين
من شانه الوجود اخرج فلم يفسر بذلك لم يكن القولان متقابلين ولم يفسر
الشيء قدس سره الوجودي بذلك مع انه من معانيه الثلاثة المشهورة لتطبيق المدعى
على ظاهر الدليل ثم قد نأخذ التفسير بكون الجزء العقلي موجودا في الخارج لان كحقيقه
كون التعيين وجودا عند المصدر وكونه جزءا اعطيا انشائيا وانما قال لتطبيق المدعى
على ظاهر الدليل لانه يمكن تقرير الدليل بحيث يطبق على تفسير بامس شانه الوجود
اخرج بان يقال التعيين قد يكون جزءا للموجود اخرج فيكون بعض التعينات
موجودا في الخارج فكان من شانه كل تعين بامس تعين الوجود اخرج وان
كان التعيين تعين الوجود الذاتي ثم هذا كله تكلف والظاهر ان الخلاف في تعين
الموجود اخرج بل هو وجودي اى موجود في الخارج ام لان الجزء العقلي على
تقدير وجود الكلى الطبيعي بحيث يكون موجودا في الخارج ضرورة وعلى
تقدير نفيه فالاستحاض عبارة عن التعينات والتعنين عين والمهمات
الكلمة امور عرضية فخرمها على سبيل التجوز وذكرنا في التعنين على سبيل
التجوز انما كانت التعنية على سبيل احقيقه فالجزء العقلي وان لم له الوجود على هذا التقدير
لكن خصوص الجزء العقلي هو التعين موجودا خارجا فالتقدير لقوله على تقدير كون الجزء

العقلي موجودا مما لا يحتاج اليه قديره. فبه نظر لانه ان اريد بمفهوم زيد المفهوم
التفدي اياه اراد بمفهوم زيد حقيقة الخاصة الالائية عن الشرية ومقصود ان هذه الحقيقة
الالائية عن الشرية ليست عين مفهوم الحقيقة من حيث هي الصالحة للتركة و
الا كانت شرية مثلها فيكون الأشخاص كلها غير اتيه عن الشرية وغير متمايزة
فان ذلك هي الانسان مع امرزايدي غير له وهو العين وهذا العين عالم بلين خرو
في الخارج والالكال الشخص في الخارج الانسان شيء اخر فلا يكون الانسان
محمولا على الشخص فهو جزء عقلي ولا محلض عن هذا الا بالقول بان هذه الحقيقة
الالائية عن الشرية متمايزة للحقيقة من حيث هي من وجه وعين لها من وجه
وما به المتمايزة نفس تلك الحقيقة بناء على ان ما به الاشتراك نفس ما به الاشتراك
لاننا نقول ان اردت بالتعابير المتمايزة الحقيقة اياه بحار الشئ
انما في قبول التعابير بحسب الاشارة بحيث يجمع حمل عليها لا يكون
امر متميز في الاشارة ولولا له لنفي المهية المشتركة ويكون هذا بعينه ذلك
وهذا الامر متميز بحسب ان يكون جزء عقليا لما علمت ولا محلض والا ما امر
الامتياز في الاشارة لا يتوقف على الاستمال على امرزايدي بناء على
نحو ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز قال في الحاشية بالتعابير
بين زيد وكر بحسب الحقيقة اعتباري لا اتحاد الحقيقة والتعابير الوصف الدي
هو العين وبحسب الاشارة حقيقي لا امتياز في نفس الامر من غير اعتبار
وليس كالتعابير بين زيد من حيث هو كانت بعينه ومن حيث هو شاعر
والفصل ان التعابير اما بحسب الحقيقة او بحسب الاشارة وكل منها اما حقيقي

اذ اعتباري بالاول كالتعابير بين الانسان والفرس والثاني والثالث
 كالتعابير بين زيد وكيكر والرابع كالتعابير بين زيد من صفت هو كائنه وبينه وبين
 حيث هو شاعر والاول والثاني ليسا عبا ان اختلفا فاختصا واعتبارا والثالث
 والرابع ليسا عبا ان اختلفا فاصلا بل اختلفا بحسب الاشارة انتهى وبدا
 حق الا انه لا بد لاختلاف الاشارة بلا زيادة امر من القول بان ما به الاشتراك
 نفس به الامتياز فانهم في ان الشئ كما يصير بالوجود مصدر الانا را بالوجود
 مختلف باختلاف الشخص لاقتناع ان يكون الشخص واحد وجودا وبالضرورة
 كذا في محاشية المعرج واعلم ان نسبة المهنية الى الشخصات نسبة
 احسن الى الفصل اه والشخص على هذا من شخص بغير الشخص مركبة على
 من الشخص والمهنية النوعية كمال المهنية النوعية مركبة من احسن والعصر
 فالمهنية النوعية اذن ليس تمام مهنية الافراد بل جزء المهنية قال المحقق
 الدوالي رح هذا حساب المناخرين وهو مشاء التشيع على الفلاسفة
 بانهم يقولون علم الواجب تعالى بالخرنيات المتغيرة والهم لا يصحرون
 احاطة علمه تعالى بجميع المعلومات تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولعله
 اراد ان هذا حساب المناخرين في حق الفلاسفة في القول بالشخص
 فلما صار امتنا وسبعهم عليهم فلا بد عليه ان حساب المناخرين
 لا يوجب التشيع على الفلاسفة المندمين والدليل على هذا الارادة
 ان هذا المحقق رحمه الله تعالى ابي في الرد عليهم ان ما ذكره من ان
 الشخص لا نوع له غير مطابق لاصولهم فانهم حصروا الكمالات في العقول

المشترقي قال في التعليم الاول لا ينقطع ان يذكر الاشياء خارجا عنها
فليس للمكلمات عند فهم كل شخص لا حقيقة نوعيه له لانه لو لم يكن حساب المتما
خر من ان يذهب الفلاسفة بهذا الاستقام والرد بهذا الوجه ثم قد توهم
في هذا الرد بان الذي نقل عن التعليم الاول وعنه الفلاسفة ان ليس
شي لا يصدق عليه واحد من المقولات لان ليس شي لا يكون وبعد من
المقولات وانما لان الفصول عندهم لا جنس لها ولا فصل وايضا لا يفهم هذا علي
القول بالانلازم بين الترتيب فافهم ثم ان كون هذا الحساب من الاشياء غير ظاهر
بل النشيع ان القول بان علم الجربيات علي وجه كل مستلزم لان يكون الكلبيات
معلومه علي سبيل الحقيقة والاشخاص بما دونه لا تكون معلومه لان العلم بالوجه
الكلبي علم بذلك الوجه حقيقة لو كان الشخص مركبا من المنيه النوعيه والشخص
ذوها او خارجا او نفس المنيه المنعنه بنفسها او بعرض قائم بها او بالمادة وبه اظاهر
جدا . وانت عنبه بان حقيقة الشخص علي هذا التقدير اه قال قلت هذا بناء علي
الانلازم بين الترتيب والمصدر والشر المحقق رجما الله تعالى لا يقولان به قلت
بما دال لم يقولوا به لكن المحشي به انفسه من قبل في رعه **قوله** اوله مقصور الاتحاد
الحقيقي بين الشخص الذي هو شخص بالذات اه لم نقل صاحب هذا المذهب بان اتحاد
الشخصين احد ما شخص بالذات والاخر ليس بشخصا بنفسه بل انما قال بان اتحاد
المنيه التي ليست بشخصه اصلا بالشخص بالذات ولا جرفيه فان المنيه
النوعيه مبنيه بالنفاس الي الاشخاص فتجوز ان يفهم اليه الشخص لا علي انه خارج
لاحق بل علي انه محصل له محصل له فبصرف النوع محصلا ومحصل امر واحد ذلك الواحد

ذلك الواحد بعينه النوع بعينه الشخص كما قالوا في تأليف النوع من اجنس والفضل
نعم سطل هذا الرأي بالبطال هذا الرأي بالبطال اتحاد الاثنين مطلقا لكن على هذا
سطل اتحاد اجنس والفضل على ما زعموا وبعد تحويره لا يصح الرد بهذا الوجه فتأمل
قوله وايضا يلزم على هذا التقدير انه فيه ان صاحب هذا المذهب يلزم ذلك
ويقول احصل في الذين جزء الشخص وشخص هناك شخص اخر على هذا النحو
من الاتحاد والمعلوم جزء العلم فتأمل **قوله** وفي الاول نظر لانه لا يشمل الجزئيات
المجردة قال في الجاشنية احصل ان الفرق الاول اي حصول الفضل في العقل
وعدم حصول الشخص فيه والفرق الثاني اي كلياته الفضل وجزئيه الشخص
بحرمان في الجزئيات اعماديه وكلها هما المتضمنة عنها بالنظر الى الادراك الحصري
الحاصل ولا بحرمان في الاشخاص المجردة ولا في الصورة العقلية بحسب وجوب
النظر الى الواقع مع قطع النظر عن تعلق ادراكها الحصري فكأنه خلط بين معنى
الشخص اذ الكلام في المعنى الثاني والفرق في المعنى الاول اشبه الاشكال
الاول وان كان يرد على ظاهر عبارة المصريح لكن لا يرد على الغائية فان
ان تعين الجزئيات اعماديه لا يحصل في العقل ولذا قال المحقق الدواني راجع عند
نقل هذا المذهب ثم ان هذا الامر يكون باذبالاحماله فلا يحصل العلم بها للعباد
العالية وهذا البشير اي الشخص واما قوله في الاشكال الثاني لانه مفرغ
على الاول نفسه انه لا يظهر للتفرع وجه سوى ان مناط الجزئيه الحصول في احوال
ومناط الكلياته الحصول في العقل فالعقبن لما امتنع حصول في العقل امتنع
انضافه بالكلياته وهذا ليس بشي فان كون مناط الكلياته والجزئيه على اختلاف

الاوراق دون احد رك غير مسلم عند صاحب هذا الرأي بل التعيين عند
مشخص فيه آب عن الشكر بحسب ذاته وهذا الامر خري سواء حصل في
العقل او الخارج والكللي كلي والاماليون خريما قسط وانما الخري بهذا التعيين
والمرتب منه ومن الكللي تركبا عقليا فلا تفرع لكونه جريا على الاول والحاصل
في العقل الفهم خري لكونه متخذا فيه مع التعيين الذهني الذي هو متعين في ذاته
الكللي المعلوم الذي هو احد خريه وانما قوله حكاه خلط بين معني الشخص ففقد عند
صاحب هذا المذهب فان التعيين الذي به تمياز عن الاعيان هو بعينه مناط الجزئية ^{عدم}
صحة فرض الاشتراك فلا خلط فالكلمة والجزئية عند من اوصاف المعلوم ومن لوازم
لا تغير اصلا ولا يصح ان نصبر معلوم واحد خريما في نحو من الوجود الذهني وكلما في نحو اخر
منه **سؤال** في الشك المحقق قد كسر منه ومن سبيل ان لا وجود الاشخاص اهل لم يظهر
من الذي قرر المصريح عدم وجود الطبائع بل ظهر خلاف ذلك لانه اذا لم يكن
الطبائع موجودة فان شئ يكون نسبة الى التعيين نسبة الجنس الى الفصل
فظهر ان الطبائع موجودة لكن بعين وجود الاشخاص كما ان الجنس موجود بعين
وجود النوع وهذا ظاهر جدا من كلام المصريح نعم هذا مذهب ارضي به الشيخ
المحقق قد كسر منه وفي جوارحه على شرح المطالع وقد روي عنه الرجوع
عن هذا الارضاء والله اعلم بحال عبادة **قوله** وتوضيح مرامهم ان حقيقته
الانسان مثلا اه هذا التوضيح لا يعني لان التمثل لا يقع عليه ويجمع وجوده
المفترق مع العوارض ويقول الموجد ليس الا الهوتية البسيطة المتناهية
تتبعها الاثنية عن الاشتراك وفرضه تفهيدات نفس في نفسا نصبر

وإنما ومنه الألبان منسوبة عنها وتارة بغير العفل مخلوط مع العوارض العارضة
 لتلك المحصيل مفهوم نفسي في الدين متحدة في الوجود مع تلك الهوية بالعرض
 وبطلان دعوى وجود الألبان المنفرد مع العوارض الألبان أصل قوة المطلوب
 اعني وجود الطبايع للاعيان الألبان المحبوسه هي يدعي البدئية في وجود
 الألبان المنفرد مع العوارض حيث قال في الحاشية أو روي التوضيح
 الألبان دون ايجوان لان الامر واضح كما وان يكون بينهما لكونه محصلا
 بغير غير محتاج في التحصيل الا الى الشخص بخلاف ايجوان فإنه ليس كذلك
 وحجاجة في التحصيل اعني ثم أنه استدلل بعضهم على وجود الطبايع في الاعيان
 بان المتصل الوجود بطلان الجزء الذي لا يتجزى والاتصال الحقيقي لا يكون
 بين المختلفات بالحقائق فاذا ن حقيقه الكل والجزء الموجودة بالحقائق
 واحدة فاذا ن فطرات اما متحدة بالحقيقة بالحقيقة المشتركة بين الكل
 وجزءه موجودة واعتراض عليه بان اتفاق اجزاء المتصل الموجود بقسمه
 في نفسها لكل ممنوع بل يجوز ان يحلف احاصل بعد القسم للمنتصل بالحقيقة
 والقول بان الاتصال لا يحقق بين المختلفات بالحقيقة مسلم لكن منها اتحاد
 واعدام فالمتصل الموجود قبل القسم مع عدم المتصلات الاخر لو وجد من كتم العدم
 ويجوز ان يكون احاصل من كتم العدم مخالفا بالحقيقة للترايل وانت لا بد
 عليك ان هذا مكابرة فاضحه لان البدئية حاكمه بان احاصل بعد قسم النار
 لا يكون حيا ثم الكلام لا يتوقف على بيان احاصل بعد القسم موافق للمتصل
 بالحقيقة بل لنا ان نقول ان الاجزاء موجودة في المتصل حال الاتصال موافقة

بالحقيقة المتصل والالتكانت تلك الاجزاء متفرقة موجودة ضرورة ان الاتصال
الحقيقي لا يكون بين المختلفات بالحقيقة فاذا لم يكن للمتصل حقيقة صالحة الاشتراك
بينه وبين الاجزاء الوهمية ولو كانت متحصرة في الوجود في مورد واحد فقد ثبت
وجود الطابع الصالحة الاشتراك فتأمل واستدل البعض بان الاشخاص يخرج
منها في مرتبة ذاتها امور واحدة مشتركة والضرورة شاهدة بان الامر الواحد
لا يخرج الا من واحد لا من الكثيرة المحضة فاذا كانت حقيقة مشتركة بين الافراد موجودة
في ضمنها وهو المطلوب والمنظر لا يسأل على بدنية عدم انتزاع الامر الواحد الا
الواحد وقد استدل بان المفهومات الكثيرة تامة لهذا الهويات في مرتبة الذات
فلا بد من ان تنافس من حقائق مختلفة ولا بد من وجود ضرورة وجود الجرد
سدد وجود الكل وقية انه ان اريد بنوت المفهومات الكثيرة في مرتبة الذات
بنوتها بمعنى اغنيها او غيرها فذلك ممنوع بل او الالمسلة وان اريد بنوتها
من دون واسطة فلم تكن لا يقع فان السبب الحقيقي قد يكون مصداقا
لمفهومات مختلفة كافي ذات الباري عز وجل فتأمل ورغما استدل بان
الطابع لو لم تكن موجودة لكان التعيين عين ذات الهويات فتدونها
من حيث هي مصداقا لا متبارهي من حيث هي موجودة فعينة عن اجمال
فيمر واجبة مع كونها ممكنات وقدم مثل في اثبات زيادة الوجود على اهمية
وقد تقدم الكلام عليه فتدرك ذلك الحقيقة ليست منعينة في حدودها اه نذ اوقع
اما قال قد كسر له لان كل موجود بحيث اذا نظر اليه في نفسه اه وحاصلة معه
استد بان التعيين ليس غنية او جرد بل هو امر عارض قال في ابحاثه ليس

كل موجود متعينا في جوداته غير قابل الاشتراك بل بعضه متعين في جوداته وهو الواجب
لان تعينه عليه وبعضه ليس متعينا بالذات وهو الممكن لان التعيين ليس عسبة ولا خروجه
فهو من حيث هو ليس متعينا وقيل الاشتراك والكان من حيث الخلط بالتعنين متعينا
غير قابل الاشتراك الا ان المتعنين لا انعكس احدهما عن الاخر في الوجود بل لا امتياز
بينهما وذا معنى قولهم الشيء مالم يشخص لم يوجد ولم يوجد لم يشخص انتهى اعلم ان ظاهر هذا الكلام
يدل ان التعيين امر عارض للمتيه فخصر به متعينة وذا خلاف الفحيفي كما علمت وخلص
مذهب المحشي رحمه حيث زعم ان التعيين نفس ذات الباري عز وجل وحق في الجواب
ان الطبيعة من حيث هي لغتها متعينة وهي نفسها في بعض المرات مصدر اق
التعنين بناء على ان ما به الاشتراك وما به الامتياز واحد وانما الاختلاف
بحسب الذات **المرايب** فان اراد قدس سره ان الشيء الواحد في مرتبة الاطلاق
الي من حيث هو يكون موجودا في الكثرة متعددة ومعروضا لصفات متقابلة مسلم
لكن لا استحالة فيه انما الاستحالة في وجود شخص واحد في الكثرة متعددة وان اراد
ان الشيء الواحد بالشخص يكون في الكثرة متعددة ومعروضا لصفات متقابلة
للزوم ممنوع لان المتيه من حيث هي ليست شخصا واحدا قوله لان كل موجودا
والنظر اليه ان اراد ان كل موجودا فانظر اليه يكون شخص في جميع امراض
فممنوع كيف والموجود في مرتبة الاطلاق ليس متعينا وانما المتعين في مرتبة
اخرى وان كان المتعين هو المنزك وان اراد ان كل موجود بلزمت التعيين
في مرتبة من امراض مسلم لكن لا ينفع فتايل ثم انه استدل العلامة الرازي
على استحالة وجود الكل الطبيعي بوجهين احدهما انه ولو وجد الكل الطبيعي

فاما نفس الجريبات في الخارج او خبر منها او خارج عنها لا سبيل الى التسوف
ولا سبيل الى الوجود اما الاول فلانه لو كان عنيا لكل خبري لكان لكل خبري
عنيا الاخر واما الثاني فلانه متى يحمل من بين الطبعة الشخص واما الثالث فظاهر
الاستحالة وجوابه ظاهر مما قد بيانا ان ما به الاشتراك نفس ما به الامتياز فعينه
شئ بشئ من جهة في بعض المراتب لا يلزم منها عينية الشئ في نفسها
لجواز ان يكون جهة العينية منغيبه بها كما فيما نحن فيه والآخر ان الطبيعة
لو وجدت في الخارج الى ان الموجود اما مجرد الطبيعة في يلزم وجود امر واحد
في اكمته وانصافه لصفات متقابلة واما مع اخر فان كان موجودين
موجود واحد فان قام الوجود لكل منها يلزم قيام امر واحد موضوعين وان
قام المجموع وكل فلا يكون من الطبيعة والامر الاخر موجود او لكان
موجودين بوجودين يلزم ان لا يصح حمل على المجموع على المجموع قد عرفت
جوابه فيصح ان يقال ان الطبيعة الالسانية بعينها موجودة مشتركة
اذا قد افاد ان الطبيعة بعينها موجودة مشتركة في الخارج ككلمة الصورة الفعلية
بمعنى المطابقة وذاير شك الى ما حققنا سابقا في محبت الوجود
الذي في ان الكلمة بمعنى الاشتراك ليست من المعقولات الثانية اما المعقول
الثاني الكلمة بمعنى مطابقة الطل الذي الطل وعلى هذا التقدير ليس
النزاع لفظيا اشارة الى رد قول من زعم الى النزاع لفظي لانه لا شك ان
ان الموجودين هو الاستحالة والطابع مشتركة عندها لا يمكن للفعل فيه مزاج
فالقابل بالوجود انما يقول به لان وجود الافراد وجود للطبيعة والقابل

بالنقي لا فطر المحض فالتراجع لفظي ولا لفظي ان كلام الشئ قد كسره بقيد
 التراجع لفظيا وتصدرده فان لا دلالة للكلام قد كسره عليه بل البطل قد
 كسره احتمالات وجود الطبيعة المتعلق **قد برقرار** فالحق ان ما هو البوارض هو
 الشئ الطبيعي انه محقق المقام ان المحقق كذلك مما قد مرنا فيما سبق في تحقيق
 الشئ ان الموجود حقيقة انما هو الطبيعة لا بشرط شيء وهي تصير غنية بنفسها من
 دون زيادة شيء فاعلم الان الطبيعة المرسله واحدة فالوجود والمنزع ايضا
 وكما ان تلك الطبيعة صالحة للتكرار كذلك الوجود والمنزع عنها ايضا صالح للتكرار ثم نعلم
 هي بعضها وتكثر الوجودات المتفرقة عنها حين التكرار فتكثر فالطبيعة كما انها
 موجودة على صرافته وحدتها وتترتب عليها احكامها مع قطع النظر عن مراتبها
 لا بها كذلك هي موجودة بتكرره على ثمرتها فالوجودات ثلثان احدهما الطبيعة المرسله
 والاخر الطبيعي المتبعيه فلو فرض اتفاق هذه التراتل لما ضر وجود الطبيعة لوجود
 مطلق لعدم توقفه عليها الا ان هذه التراتل لو ازم بها لزوم المعلوم للعلة اي
 لو ازم متأخرة وهذه التراتل اي الطبيعة بما انها متغيره متغيره للطبيعة من حيث
 هي نحو ان المتغير بحيث يختلف الا ان الترتيب عليها فثبت للطبيعة من الاثار
 المحضه بها لا يمكن ان تترتب على هذه التراتل اي الطبيعة المتغيره وبحوز ان يصدر
 الطبيعة من اجمال ولا يصدر الطبيعة المتغيره الا باقمام شرطه زايده فقد حصل
 ان الطبيعة المرسله موجودة والطبيعة المتغيره موجودا فالا ان موجوده الطبيعة
 المرسله موجود مطلق وموجوده الطبيعة المتغيره موجود فاض فوجوده الطبيعة
 المرسله شئ بالوجود الا بالوجودية الطبيعة المتغيره مما بالوجود الطبيعي ثم لما كان

زعم من ثابته ان كثرة الطبيعة انما يكون بالتعلق بالمادة قال الشيخ ابو علي واما كونه
مع مادة دعوا رصدا انه قد تحقق ان جعل الطبيعة المنسبة وان للطبيعة امر سلة متقدمة
على الطبيعة وان الشخص ليس سادها للوجود مطلق بل للوجود الطبيعي فثبت
وجه عليه الهول في الصورة وبالعكس على ما زعموا به يصح ارتباط الحادث بالقديم على
طريق سلسل المراتب بان طبيعة المراتب مجعولة للقديم وسخ الفردية لازم
للطبيعة في الوجود فامتنع اتفاق جميع افرادها وان يكون كل معد موجودا بجا على
تلك الطبيعة بشرط زايده واعداد ما فوقه كما ستقف عليه ان شاء الله تعالى و
ينصح ثبوت من سابلهم المنه كما لا يخفى على المشع وبذا الذي ذكرنا وان لم نقل العقل
المتوسط لكنه المحقق ولا يتوعد العقل المتوقف فافهم وانفن بذا فانه سر حكمته
فصل في حاصله ان الحيوان لا بشرط شي جز في املا خطه التفصيلية اه كما كان
كلام الشيخ هو بما لان الطبيعة جزء من الشخص الذي هو الطبيعة بشرط شي ينش
على ان امراد الجزئية في بعض املا خطاب لا الجزئية في الواقع قال في الجاشية
لا شك ان شخصا من الحيوان هو في الخارج وفي املا خطه الاجالته امر واحد
من غير كثرة وفي املا خطه التفصيلية بفرب من التحليل متاير اذ كان الحيوان
بما هو جزء من المعلوم انما هو جزء شي ومغبر فيه في طرف لا يتخلف في طرف
اخر والكان لا من حيث الجزئية انتهى ذلك ان نقول امراد من الحيوان
بشرط شي مجموع الطبيعة والعرضي اللازم من لوازم الشخص الموجود مع
وجوده والطبيعة اذا اعترفت بمنه بالنظر الى هذا المجموع بمحقق بياك مراتب
تلكه كما في الجاشية الى النوع وقد عرفت من قبل ولا شك ان الطبيعة كانت

فوعنه في خبر الشخص بمعنى هذا المجموع **فقد برز قوله** ذهب بعض الفايدين بوجود الكلبي
 الطبيعي اياه حاصل هذا المذهب ان الوجود في الخارج انما هو الاشخاص المتعددة
 المتكثرة لكن تلك الاشخاص اذا حصل اي واحد منها في العقل بصير امر واحد معرض
 للكلية بحيث يصح عند العقل ان يوجد متكثرة ولم يست هذه الصورة العقلية معايرة
 الاشخاص بل هي نفسها فالاشخاص كثرة بالذات وواحدة بالمعرض لوجود الصورة
 العقلية فالطبيعي من حيث هي لا واحدة ولا كثرة اذا وجدت في الخارج تكون كثرة
 اذا وجدت في العقل تكون واحدة وهذا هو الذي يشير اليه كلام الطوسي
 المنقول من قبل في مقصد الوجود الذاتي وعلى هذا لا يصح فرق الشيخ الوجود الطبيعي
 والا الهوي وكون احدهما قبل من الاجز وبل لا يصح هذا الرأي وهذه الطبيعة امر
 لها حقيقة بها هي قد تميزت بها عن الحقائق الاخرى وذا هي الوحدة عليها
 وحدة حقيقة وبالذات غايته الامر هذه الوحدة لا تنافي كثيرة التفرعات
قوله والقول الفصل انه ان اردت الطبيعة مطلقة اه قال في الحاشية محال
 ان الوجود في الخارج نفس الطبيعة متضمنة بالعوارض المحصورة فلها في الخارج
 باعتبار ذاتها من حيث هي وحدة متممة وباعتبار العوارض تعدد وهذا لا اعتبار
 ان متحدان في الوجود وسعائر ان في املا حط وكل الاعتياد ان موجود ان
 في الخارج فان تلك الوحدة لا تنافي الكثرة اذا الوحدة التي لها هي الوحدة
 بعين وجود الافراد توهم ذهب الفايدين متعدد حيث ذهب الي وجودها من حيث
 الفرد فقط كما ان عبارة البعض توهم انها موجودة بمعنى وجود الافراد يدل على سب
 نافيها حيث ذهب الي نفيها مطلقا فالاولى في العبارة انها موجودة من حيث

الذات ومن حيث الفردية انتهى ارادة بقوله وهذا ان الاعتبار ان متحد في الوجود
ان اعتبار الذات موجود لوجود مطلق واعتبار الاشخاص كمتفهم بالعوارض
موجود لوجود مخصوص ولم يرد ان ليس بينها تغاير وجود اصلا حتى لا يصح تقدم
احد الاعتبارين على الآخر ولم يرد لقوله وتغايران في املا خطان ليس بينهما
تغاير في الخارج اصلا بل اراد بالتغاير الاعتباري في املا خطه التغاير الاعتبار
وكيف لا يكون تغاير بينهما في الخارج وقد تبرت على كل منها الاحكام المتغايرة
في الخارج النسبة بلا شك والفرق لا احد الاعتبارين تقدم على الآخر وقوله وكل الا
موجود في الخارج مع وصف التغاير بالاطلاق والتعريف حتى لا يعوت بمثلها
قوله اي اما حوز لا يشترط شيئا يدل على ان حسنة الاطلاق ليست لنفسه
انما هي شرح للطبيعة المرسله وعنوان لها ولا شك ان لها في حد ذاتها
وحدة بياهي ما هي وهذه الوحدة غير الوحدة الشخصية التي تعرض لها بعد شيئا
لان الحسنة الاطلاقية اه قد عرفت ان الحسنة الا المذكورة ليست حسنة
لنفسه وانما هي عنوان لنفس الحسنة المرسله واذا لم يكن تقيد افلا دخل
لها في المنع عن التعدد لكن الامر غير خاف على والبصرة قال الطبيعة
المرسله نفسها واحدة وانما غير متعددة بعد تعيها واذا عرفت فغير غير
هذه امر غير يعرض للكثرة فالكثرة بعض لها في مرتبة متأخرة والطبيعة هذا الاعتبار
موضوع الطبيعة اه هذا غير مطابق بكلام القوم فان موضوع الطبيعة عندهم المنة
اما حوزة مع الوحدة الذاتية مجردة عن الافراد ويعبرون عنها بالمنة المجردة
والمنة من حيث الاطلاق والمنة من حيث انها عامنة ويخرجون بال موضوع

الطبيعية امر ذهني ولبحر جون بان الطبيعة مائية للمحضورة ولو كان الطبيعة من
حيث هي موضوع الطبيعة لما صح هذه الاقوال وايضا يلزم من كلامه رحمة الله تعالى ان
موضوع الطبيعة امر ان المتهية بالشرط شي والمتهية بشرط لا يلزم على هذا التسمية
القضيتين طبيعيتين بقوت عرضهم من انفسهم الى الطبيعة وغيرها من الاقسام الثلاثة
اذا افترض من هذا التفسير ان الاقسام الثلاثة هي ان سبواكل قضيتها يكون موضوعها
متاخرات عنها اخرى باسم غير اسمها فالحق ان الطبيعة امر سلة اي المتهية بالشرط
شي موضوع المهمة وموضوع الطبيعة المتهية بما خذوة في الذهن مجردة عن الافراد
وموضوع الطبيعة ليس موجودا اذ كل موجود فيه فالفردية لازمة له وقوله وبحق
ينحقق فرد ذهني باقواء جميع الافراد لا يصح فما هو موضوع الطبيعة عند القوم فانه لا تحقق
في الخارج لا يحقق فرد ولا يحقق جميع الافراد ثم انه لو سلم ان موضوع الطبيعة ما ذكر
فلما يصح هذا القول ايضا لانه ان اراد بالانقضاء الانقضاء كما سلم انه يفي بانقضاء
جميع الافراد لكن موضوع المهمة ايضا كذلك وان اراد الانقضاء في الجملة فبانقضاء
فرد وانقضاء في الجملة اذ قد استفي نحو من وجوده فتأمل **قوله** وان اراد بها مطلق
الطبيعة اي اما خذ من حيث هو اه قال في احوال شبيهة اي الطبيعة بهذا الوجه
اعم من الطبيعة المطلقة كما انها اعم من الطبيعة المخصوصة وموجودة في الخارج
كما ان الطبيعة المخصوصة موجودة في الخارج ومنصفة بالوحدة كما انها منصفة
بالعدد ولا منافاة بينها الا انها مع اخذ الوحدة ليست متعددة ومع اخذ العدد
ليست واحدة انتهى وانت لا ينبغي عليك انه قد فسر الطبيعة المطلقة
بالمتهية بالشرط شي ففسرها مطلق المطلق الطبيعة بالمتهية من حيث هي ولا

ان المتهية بالشرط

ان اهمية الشرط شي عنوان للطبعة امسك من حيث هي في لا يصح الحكم بالعموم والخصوص
بل لا يحقق بينها نسبة اصلا لعدم التعدد ولعله اراد بالمهية من حيث هي امرته الرابعة
التي اختبرها وقد عرفت ما فيه ثم ان قيد الشرط شي ليس بقيد او الا لم يكن للشرط
شي بل يكون حاشا لشرط هذا القيد فيكون بشرط شي وانما المهية لا بشرط شي نفس
المهية امسك من حيث هي فلا يصح الفرق بان في المهية لا بشرط شي نفس في النطاق
بكونه لا بشرط وفي نبرة المهية لا القيد اصلا ثم بعد تسليم ان هناك طبيعة اعم من الطبيعة
للشرط لا يصح قوله فلها وحدة بالذات بحسب وحدة الطبيعة المطلقة وتعدد بالذات
بحسب تعدد الاشخاص لانه اذا كان الطبيعة من حيث هي اعم من الطبيعة
المطلقة والطبيعة المحصورة اي الشخص فما يعرض لها بالذات انما يعرض لها
بواسطة الاخص فلا يكون لها بالذات ولو عد مثل هذا العررض عررضا بالذات
فكل ما يعرض للطبيعة المحصورة يعرض للطبيعة بالذات وما استدل عليه بقوله
او ليس لها على هذا التقدير اعتبارا يراه فصح انه يجب ان ليس لها اعتبارا يراه
لكن عدم ابراء العقل استنادا لتعدد اليا ممنوع ان اريد استنادا لتعدد اليا بالذات
وكيف يصح التعدد بالذات مع كونه من عوارض الاخص وان اريد استنادا
التعدد بالعرض او اعم فسلم لكن لا ينعج ثم فيه شي اخر هو ان وحدة الطبيعة المطلقة
وحدة عامة وتعدد الاشخاص كثرة شخصية والامانة فيها وقد حكم بان وحدة
الطبيعة من حيث هي باعتبار وحدة المطلقة فالطبيعة من حيث هي اذا لو
خطت نفسها من دون اعتبار اطلاقا ليس فيها وحدة عامة في الكثرة
بالكثرة المتعاقبة لها فاذن لا يمكن عرض الوحدة لها الا بالعرض والضر يلزم ان

يكون هذه الطبيعة مبادئ كثيرة وبصير عرض الاطلاق واحدة وبهذا السقوط واما
نسب واحدة ولا كثيرة في اياها خفيفة بياهي بياهي بغيره عن اعتباركم من المبادئ
فلما وحدة عامته واليس لها خفيفة اصلا في الاشياء محض واما قوله بتحقيق فرد ما وسعي
بانتفاء فقد عرفت ما فيه مع ان انتفاء شي بانتفاء الاخص لا يكون انتفاء له بالذات
بذا والتحقيق ان ليس الموجود في الاعيان الا المهيبة امر مسند والمهيبة بشرط شي ايا
الشخص والمهيبة امر مسند خفيفة واحدة بالذات والاشخاص متعددة بالذات
والوحدة العارضة بها وحدة بالمحمول وهي وحدة ما في المهيبة امر مسند بالذات
والاشخاص بالعرض ثم العقل قد تغير المهيبة امر مسند مجردة عن الاشخاص في الدين
وهي في هذا الاعتبار موضوع الطبيعة وهو امر ذهني ثم الوجود المنسوب الى المهيبة
امر مسند وجود واحد لا تعد فيه انما يتعد اذا تعدت المهيبة بصير دورها شعبة
والاشخاص ليست امرا مغايرا للمهيبة امر مسند بل الشخص هي المهيبة المنعقدة بها
لا بامر اير على ان مابه الاشتراك نفس مابه الامتياز فالوجودات الكثيرة العارضة
الاشخاص وجودات لتلك المهيبة فلمهيبة وجود بالذات هو وجود دها وجودا
كثيرة هي وجودات الاشخاص فالعدم العارض بها بالذات انما هو رفع وجودها
الذي لها بالذات وهو وجود واحد واما الرفع لم ينب لها وجود اصلا قبل ثم
انتفاء وجود اصلا فيلزم انتفاء وجودات جميع الافراد لان هذه الوجودات
هي وجودها الواحد فتعددت بتكثير المهيبة الموجودة واما عدم فرد فهو رفع حصته
من ذلك الوجود ولا يلزم من انتفاء حصته منه انتفاء نفس الوجود المطلق فليس
بذا العدم عدما لها بالذات اللهم الا بالعرض فقط في لاسفي خفيفة امر مسند لا بانتفاء

جميع الافراد لا بان يكون انتفاء الافراد سببا لا متفارجه بل من اللوازم كما ان وجود
الافراد من اللوازم المتأخرة لوجود احتقيقه امر سلك كما قد علمت وسفي احتقيقه
في مراتب النزلات بانها فرد ووجوده وجوده قائل وحقق به فانه محقق بغير
لاننا نسلم انه اذا كان عدما مطلقا وهذا المنع عسي ان يكون مكابرة
قال الضرورة حاكمة بان عدم المطلق لا يصلح محضاً وشخصاً والفصل
ليس بينهما ايهام بحسب بل ايهام بحسب الاشارة فقط لا ايهام بالهنية فتأمل فلان
انه اذا كان عدما لا تعين كان وجوده اداة ظاهر هذا الكلام يدل على اختيار الشئ الثاني
وهذا انما يصلح لو كان مراد المستدل اعم من ان يكون فردا لا تعين مفهومه واما اذا
كان المراد مفهومه كما يفصح عن كلام المستدل فهذا المنع يرجع الى منع انحصار
العدم المضاف في عدم الالعين وعدم التعيين ^{فهو} ويكون التعيين المسلوب
عدميا فيكون الالعين وجوديا ويكون عدم الالعين عدميا وفيه انه اذا كان ^{التعيين}
المسلوب عدميا فهو عدم الالعين الضر والكلام في مسلوبه ولا تسلسل فتنبه
الى مسلوب وجودي فيكون الالعين عدميا فله وجودي والتعنيات
كلها وجودية للثباته فتأمل فيه ^{فهو} مع ان عدم العدمي لازم للوجودي لا عكسه على
هذا التقدير يمكن اختيار الشئ الثاني والثالث كذا فيهما شبهة قال البطلان ^{الشك}
موقوف على ان عدم العدمي وجودي وهذا المنع يوجب اليك لكن هذه الموازنة
شبه الموازنة اللفظية فان مقصود المستدل ان عدم العدمي يلزم الوجود
فقد ازم حين ضرورة الهنية بمعنى انه وجودي به الامتياز فيكون تعنيا فتأمل فيه
ولو سلم فلان سلم تماثل التعنيات آه على ذلك التقدير لا يمكن اختيار الشئ

الثاني والثالث والرابع كذا في المحاشية لان تماثل التعيينات وخيل في الشقوق
 التبلنة وتحقق هذا المانع ان مقصود المستدل اثبات كلنة ان كل تعين وجود كما يوضح
 عنه دليله في جميع التماثل فلا يلزم احد عن الكلنية ولو كان مقصوده الطال كلنية الحضم
 ان تعين عددي لكان حديثا والتماثل لغوا فتأمل ^{في} الملازمة ممنوعة والسند ظاهر
 هو ان مقابلته العددي للوجودي انما يقتضي كون العددي على بالوجودي يسلبا و
 لا يلزم منه ان يكون محسوبا وجودا وهو ظاهر وتعلل في كلام الشافعي المحقق قدس
 سره ان المراد بالوجودي الموجود وبالعدي المعدوم فالمستدل لم يفرق بين المعدوم
 والعدم بحسب انه اذا كان معدوما كان عدما فالزم ان المعدوم فيه اذا استلزم
 كونه عين العدم فالوجودية فيه الفرض يستلزم كونه عين الوجود فيكون الوجود وجودا
 فتأمل **قوله** الظاهر ان المراد بوجودية التعين وعدمية اه قال في المحاشية
 الظاهر ان الامام راجع اراد بالعدي ما يكون العدم داخل في مفهومه فهو اما عدم ^{مطلق}
 او عدم مصنف وارجع بالوجودي المقابل لاي ما لا يكون العدم داخل في مفهومه
 وهو اعلم من الموجود انتهى وهذا على ما لم يدعي ان التعيين ليس داخل في مفهومه لعدم
 وان كان معنى اعتباريا وهذا كما نرى فان المخالف لا ينكر تماثل انما ينكر موجودية
 وح يكون استدلالا في موضع الخلاف بل عين امر لم ينكر احد قتال واما ما ذكره
 المصنف من معنى الوجود والعدي اه مقصود المصنف ان التعيين صفة للمنبه
 قطعنا عن المقصود ان التعيين بل صفة وجودية ام لا ففسر الوجودي لصفة من
 شأنها الوجود وغيره عنه الازمة الذي هو كون بنوته لموضوعية ووجوده له قال الصفة
 التي من شأنها الوجود الخارجي انما يكون الاتصاف بها بوجودها للموضوع لا بالاعتبار

كما شق

كما سلف عليه ان الله تعالى **قوله** ولا يظن عليه اوله الطرفين هذا غير ظاهر فان اول
الطرفين يقتضي موجودية وكونه صفة او معدومية **قوله** يمكن ان يقال مراد المحي
فيه شي سلف بعد ان الله تعالى **قوله** حاصل هذا الجواب ما هو الظاهر
قال في الحاشية هذا الجواب الاول على ما قرناه شيركان في منع توقف
النظام التعيين على التعيين وتفسيره فان الاول مستند بان النظام التعيين
متوقف على اعتبار النظم اليه عاذا في المحل لا على تعين الثاني مستند
بانه سبيل من التعيين ولا يتوقف عليه فيكون النظر المذكور مشتملا على
على كل الجوابين ويمكن ان يكون الجواب الاول متعالمقدمات الثانية
والجواب الثاني متعالمقدمات الاولى وح يكون النظر واراد على الثاني
فقط انتهى وانت لا تذهب عليك اذا كان الجواب الاول متعالمقدمات
الثانية فالمقدمة الثانية لتبطل لان الثاني قائم مقامه فيكون امراد بالتفسير
بها ما هو امراد في المقدمة الاولى وكون الاتصاف به على تقدير غير هذه
الغيبونية واما هو عدم عن الطرف الذي وجد فيه وقام وجود زمان اخر
بتقادم مع لواء الزمان فصار هذا الزمان طرفا له بعد ما كان طرفه الاول طرف
الزمان لبس النفس الامر فقد ثبت العدم زمان على نفس الامر وجود زمان
اخر فيها بعده فقد ثبت النجود والتعاقب في نفس الامر وهو المطلوب من
سبيل اخر لو كانت الموجودات باسرها موجودة في نفس الامر من دون
تجدد وتعاقب لتبطل اللاصفية في الاستفاليات لان الامور اللاصفية
لبسها حيلة لا يمكن الزيادة عليها وغير متناهية كما حيلة لا يمكن الزيادة

عليها فالوجودات من الاستغياليات في الهمر حجة صارت موجودة و
لا يمكن الزيادة عليها في نفس الامر فليست لا نفعية في نفس الامر وبالجملة
الا فنضيه للعقل الا بالقوت والحقوق ونفس الامر غير صالحة لان بقوت
عينا شئ او يلحق فيها فقد صارت احكم بالانفصية باطلا مختصرا كما حكم بطيران
الانسان ونحوه مخالفا لما في نفس الامر لئلا يوجب لم يتقن شي بالقدرة اصلا لا في
الوجود الدهرى ولا في الوجود الزمانى لان الزمان لم يتقن شي منه بالقدرة في نفس الامر
وبعبارة اخرى لو كانت الموجودات باسرها موجودة دفوع في نفس الامر ولم
يق شي منها بالقدرة فقدره الباري عز وجل تغلف هذه الجملة ولا يمكن
ان يتعلق بما وراءها فصدق ان الباري عز وجل غير قادر في نفس الامر
على الخاء ما وراءها وان فرض تعلق المشية واي استحالة توفقه تعالى الله
عما يقول الظالمون علوا كبيرا قال الخ ملاح ومني فمن ان هذا لازم عليكم ايها
المستكملون فانكم لا ترون ان علم الباري عز وجل قد تعلق بالممكنات باسرها
فللممكنات حجة في علمه تعالى لا يمكن الزيادة عليها اذ لا تجدد ولا تجدد ولا
تعاقب في العلم فلم يتقن الاستغياليات لا فنضيه اذ لا حجة الانفصا
ولزم تنافي القدرة فعليكم ان لا تصفى اليه وتعلم ان الاستحالة في كون
الامور اللا نفعية في نحو الوجود الواقعي حجة غير تنافية في نحو اخر من النبوت
فالمعلومات من جهة ثابته في العلم حجة غير تنافية كما ومن جهة الوجود
الخارجي لا حجة لها حكما بخبر في نفس الامر حجة يمكن ان يوجد بعدد فيها حجة
اخرى فلا ينافي الا فنضيه بحسب الوجود النفس الامرى كونها معلومة حجة

ولا يلزم تنامي الصورة وانضمارها على الحملنة الموجودة في نفس الامر بل كل
حيلة توجد في نفس الامر بقدرته يمكن ان يوجد بعد ذلك حيلة اخرى بقدرته
تعالى واما عدم تعلق القدرة بما عدا الحملنة المعدومته للباري عز وجل
فلعدم إمكانه لا تصور في القدرة وكيف يجوز عاقل ان يوجد بالقدرة
الا يمكن تعلق علم الفاعلية واما على ما لقوهم به من الدهر فتبطل اللاقيضة
في نفس الامر اساسا ولصدق في نفس الامر ان الباري عز وجل غير قادر
على ما سوي ما وجد دفعه فيها وهذا لا يخبري عليه مسلم وبعبارة اخرى يقول
عليه واجب الاثر ان الفلاسفة استنبطوا المكان استعدادا وانبثاقا للبادئة
قوة على امور غير متناهية واذا كانت الكائنات برمتها موجودة في نظام
وانما العدم غيبونيه شي وفقد انه عن جزء معين من المقدار الموجود
بالصالحات في نفس الامر دفعه مع وجوده في امر اخر منه في نفس الامر
وندره العيون في نفس الامر تانيه ازلا وابد ولا يمكن ان يكون عيونيه
عن شي في نفس الامر ثم يكون حضوره فيها واذا كان الامر كذلك في شي
يكون اما قوة عليه بل كماله اما قوة كلها حاصله لها في نفس الامر
ابد او غير حاصله لها ابد ولا يمكن لها في نفس الامر ان يحصل لها شي
لم يكن حاصل من قبل فانهم من سبيل اخر اذا كان الزمان الغير المتناهي
من اجماعين مع ما فيه من الاشياء المستحصنة بخروج واحد من رتبة
بالنوع في اجزاء المتصل وجدوده فنفسه برأيه التسلسل ويلزم
التناهي من اجماعين وهو خلاف ولما كانت المنازعة بين المتكلمين

والفلاسفة في قدم العالم انشؤا صارا جل نظريهم ومطلح قصدهم اثبات
 التناهي في جانب اماضي وحضوا حين الالتزام بهذا الوجه الزام التناهي في
 جانب اماضي بالنظر الى الوجود الدهرى صار بذور نية لمن لا كمال له فوق احمد ال
 والسكت في اتصال الي ان اورد انه لو ازم التناهي بالنظر الى الوجود الدهرى والا
 جماع فيه لزم التناهي في الابد ايضا وهذا لا يخالف فواين الفلسفة المصادم فوعد
 الكلمة ولم يعلم ان بناء قواعد ملة على الاستقصية بحسب الوجود في نفس الامر
 لا على عدم تنامي الاستقصاء لبا كما في نفس الامر والذي سطره براين
 هذا الاذكار فانهم ثم صاحب الافق المبين لما زعم ان الاستقصاء ليات
 كلها غير متناهية بحسب الوجود الدهرى وسني ملته عليه تصديك للفرق بين
 اماضيات او لا بان اماضيات جوام الوجود بالفعل ولولا معاملة متعاقبات
 فبنيها البراءة والاستقصاء ليات كل ما خرج منها الى الفصل منها لانتهاه
 معين لا يمكن النجا وزعن في العضي به البراءة متحقق في الاستقصاء ليات
 ثم اورد عليه ان هذا انما ينال في الوجود وعلى وجه التعاقب لاني الوجود
 الدهرى لانا عن التجرد والتعاقب فكل ما هو موجود في افق التجرد موجود
 في الدهرى وقعه دهرية والكلام مبني في الوجود الدهرى انت وقد عر
 انه على القول بالدهرية لا معنى جهة تجرد وتعاقب اصلا فتذكر انما بان
 ان الاستقصاء ليات اعتبار التجرد والتعاقب وهي بهذا الاعتبار
 متناهية لا الى نهايتها اخيرة لا متعديا واعتبار الوجود الدهرى وبهذا الاعتبار
 لا يبرئ فيه واما اماضيات فمن جهة وقوعها في عالم التجرد وقد مر من

القوة الى الفصل ولتعارفنا فالبرهان انما يحيل بالصدق عليه مفهوم غير
المتناهي بحسب الوجود في عالم القضي والتجديد وانت لا يدب عليك
ان الزمان بأسره موجود في الدهر والزمان متصل والاتصال كاف مجزأ
البرهان والزمانيات وان لم يكن مرتبة بالتقدم والتأخر الا لعلنا كسرتنا
مرتبة بالوقوع في اجزاء متعينة من المتصل فان الاتصال مرتب قطعا ثم قوله
فالبرهان انما يحيل بالصدق عليه مفهوم غير المتناهي اذ بناوي اعلى يدنا على
اشراط الاجتماع لجراني وفيه كلام قد فصل في موضعه وعلى انه لا يجري البرهان
في ماضيات باعتبار الوجود والديهي وقد كان نقلي جرياني البرهان
في ماضيات على الوجود والديهي والاجتماع فقد استعمل من وضع اليك هذا الطريق
لا يتأهل بمثاله ولا يخاف ان يكون ضحكة ومنها الاخرين ثم التحقيق في هذا المقام
اي في القول بالدهر والسرديانه لا شك في ان نفس الامر عبارة عن
الوجود في حد ذاته من دون اعتبار المعبر وفرض العارض ولا شك ان
وجود المتغيرات وغير القوار في حدود النفس بالنسبة الامتجدة وتجدد
هذه الوجودات تجد في حدف من دون اعتبار المعبر فطريقه نفس الامر
ليس كطريقه المكان بل معنى الوجود في نفس الامر الاتصاف في حدف
من دون اعتبار المعبر وقد عرفت من قبل ان الوجود نفس صيرورة اليه
فما داته متجددة وغير فارة فصيروته الفير متجددة فلهذا الوجود المتجدد في
حدف كانه امر ممتد فان الذهن ينبع من الاستياء المتجددة وجود متجددا
متجددا وكلهم بالاتصاف به على وجه التجدد والتعاقب وهذا نحو من المتداد

وهذا هو نفس الامر المتجددات في طرف منه الوجود للبعض وطرف منه العدم
 للبعض واما الثابتات موجودة كما هي وجبرت المتجددات ام لا لكن اذا
 كان عدم المتجدد وجود الثابتات مع عدم هذا المتجدد في حدود انفسها
 من دون اعتبار المتغير متقدم على وجوده كذلك فاذا وجد هذا المتجدد
 صار وجوده مع وجوده ثم اذا عدم هذا المتجدد صار وجوده مع عدمه متاخرا
 عن وجود المتجدد وهذه الاحكام في نفس الامرات احكام ثمانية من دون اعتبار
 المتغير فهذا الوجه جائز لا مندو ولا استمرار في وجود الثوابت والاخر فيه هذا
 وصف البارئ نفسه بالباطني ومن نفى صفه البقاء حقيقته عن البارئ
 عز وجل فقد خلع الله الاسلام عن نفسه وقال قولا عظيما شططا نفوز به
 منه فيه والقبليه والمعدنيه كلها والمنفردة سيم بالزمانيه وعند الفلاس
 لا ينظم هذه القبليات والبعديات والمعيات الالوجود الزمان عند
 المسككين نصف بها الاشياء بالذات من دون حاجه الى الزمان وان
 كان يلزمها الزمان المتوهم ثم التسويات الى المتجددات سنيه اخري غير
 هذه السنيه وهي المثاركة في الوجود الواقعي المطلق لكن هذه الوجود
 الواقعي محقق في الثوابت منحصر غير متجدد وفي المتجددات على وجه المتجدد
 فهذا المثاركة هو الدهر والمعدن الدهريه والعقل ما زابها القبليه والثوابت
 بعضها مع ثبات الاخر واستمرار كل مع استمرار الاخر وهذا هو السر يدان اراد الفلاس
 هذا الفخر من الدهر والسر يدان الكلام صاف ولا يتوعد عنه عبارة الشيخ
 المنقول من قبل وعلى هذا فالمعنيه الدهريه والسر يدان في سنيه ولويده

ما قبله ثم قدس سره في الموقف الثالث من كلام البصير الطوسي ان هذه
الاعتقالات محلفة فللمؤمن ان يسجد انما شاء **واقره** علي تقدير وجودها
في الخارج قد رجم المحقق البدوي راج وانباء ان الحركة القطعية لا وجود لها
في الخارج وقد رجموا لانه تدبب الفلاسفة والحق خلاف ذلك كما بين في
الافاق المبين وغيره والي هذا اشار المحشي راج بقوله **هذا قوله** بان يكون
في كل آن منه وفي كل جزء من اجزاء الزمان **قوله** فانهم انما واحد ما مستقبله
هو لغزاه قد صرح به في غير واحد من التفات حتى ان الامام حجة الاسلام راج
عند بيان سبب تغيير الفلاسفة بان القول يقدم العالم كقولهم ليطرأ الي
الا ان له وجه وجيه فانه لم يبين الضروري من الدين فيه الا ان يقال
بقولهم بالقدم الشخصي ترفع الاجتماع الفاعل فتايل والسبب الاظهر
لكفرهم قولهم يكون هذه القديما البتة كما يستهد به ظاهر قوله تعالى لقد كفر الذين
قالوا ان الله ثالث واما من الله الا الله واحد وقوله تعالى واذا قال يا عيسى
ابن مريم انت قلت عليا مس اتخذوني والي الهين وقولهم وبنوة
عيسى وحده ونما من قيل حدوث الشيء لاحداث الشيء عن الشيء
اه فيه ان مبني كلامه ان كل حادث مسبوق بمادة واحداث الشيء عن
الامر المختص افي حدوث الشيء عن الشيء ولعل مقصوده منع تلك المقدمة
ومقصوده الفرق بين حدوث البدن والحدوث الزماني فالاول
حدوث الشيء فلا يستدعي مادة والثاني حدوث الشيء عن الشيء
لا يستدعيها **قوله** ولقد رجم وجوده علي عدمه تقدم زمانيا قد اخذ تقدم

بحيث شمل التقدم الدهري كما ينفذ عند قوله فانه عبارة عن ان مجموع التقدم
 والمنه في الواقع ولذا منع استدعاء التقدم للزمان فتأمل المقصد السادس
 في احباب المحادث **في الرابع** حدوث الشيء في الدهر وخارج الزمان
 اه الدهر هو نفس الواقع مع قطع النظر عن الزمان ونسبة اليه نسبة الخارج الي
 الذين والسرمد فوق الدهر لانه فوق الواقع كذا في المحاشية وفيه نظر لان
 الفلاسفة لا يقولون بالحدوث في الدهر من دون زمان كما قدم ولعل
 اختيار هذا صواب لاجل الاتفاق المبين الا انه معناه حدوث ما زمانيا لما زعم موافقا
 ان الفلاسفة قالوا بالحدوث الدهري وسبق الباري عز وجل علي
 امحوادث اليومية سبعا ودهريا الا انهم يدرجون هذا السبق في سبق الزمان
 واعلم ان هذا المقام يستدعي سبطا في الكلام لان صاحب الغيات
 فصل وطبق في ذيل قدم نظرية وقوع في حفرة القوي قد غلبت سلطان
 دمه فاعني اعين فهمه ما نزع ندما عجيبا واخترع قول لا غريبا لما سمع المتكلمين
 يعضون بحدوث العالم بعضه وقضيه فرطه وبالسنة دني العالم سبعا
 صريح في حاق الواقع وتقدم ضائفه عليه في نفس الامر فاما الحكماء وسمع
 الفلاسفة يحكمون بان حاق الواقع لا ينحل التدرج والتعاقب القوت
 واللمحوق التعاقب **فصل** من المسلمين امو فقيين باخراج العالم من
 مباخره العدم والبطلان الي بدارين الكون في الاعيان وكان في نفس مقلدا
 للفلاسفة الذين لم يخرج اعناهم عن رغبة البليس والتدليس واقرن باجاء
 عن ارسطاطليس مولى نفسه ابداع الراي الشيع المشتمل على التناقض

القطيع وحسب ان محمد بالم فعل مفتي في شناعة لم يرل فرض الحق المبين وخلع
نبات الصدق المبين وزعم انه في هذا ما ضلال اهل اهلته وان كان اهلته ولحق بما في النفوس
به عار للمسلمين وفي الكلام به رابع عن سبيل المسلمين وصنف فيه لتبا عجيبة وصحفا غريبة
قد ادى فيها تنويرات بدنية وشريكات لطيفة وشجاع اسفبه وفقرات سمية والفاظ
مختصرة واخوال نخر في جل مطلبها معطيات وجل ولا يلبها سفطات ولعمري
كان الوقت اجل من ان يصنع في بعض افعال هذه الاقوام وهدم بنيان هذه الا
راء الا باطل بل يدان الزمان زمان قد اندرس فيه العلوم القديمة النفس
الابدية الصنعة وطعنوا الاقوال الفلسفة الخمسة حكمت سوية وقصر سيرة الطارم
عن الوصول الى الغاية وشجروا الاراء الغريبة التي لم تصد عن الخاصة العام
قد في حكمة ان يوقن احد افعال هذه الحكيمات واشياء تلك الحكيمات
ان استغل بعض عمارة ما في يوم الميل الى الغوي ولخص مقال ان القبلة
الا لتكلمت النبي يكون القبل بها فتكاد عن البعد في الوجود قد يكون بخلاف
ممتد او طرف موجود او موهوم وهذه القبلة هي القبلة الممثلة والعلمية
الزمانية ويكون القبل بهذه القبلة في جزء من الممتد او حد منه والبعد في جزء
اخر او حد اخر ويكون اجزاء المتصل او حده فاصل بينها وايضا في هذه
الفلسفة البعدية الممثلة الزمانية وبارز او هذه القبلة والبعدية المعينة الزمانية
الممثلة ويكون لا تحليل ممتد او لا ممتد بل يكون الا لتكلمت بين القبل والبعد
لا في الحق التفضي فالجهد بل في خاف الاعيان بين الواقع خارج الاقوام
موجب لغدم الغدم الصريح البات على ذات المتأخر مع تفرزات المتقدم

لاني زمان او ان ولا في جهة او مكان بل في كيد الواقع وفاق نفس الامر فلا
 يصح لو هم مرد زمان ممتدا وتخلله او طرف ممتد بهما وهذا هو السبق الصريح والسبق
 الصرف والقبلة البريدية ومقابلها البعدية الدهرية والبعدية للغير السالبة وبها
 زوال القبلة والبعدية المعينية الدهرية الغير المتكتمة فلما ان في الصرف الاول يكون
 عدم البعد ووجوده في ضد ذلك يكون في هذا الضروب وجود البعد في غير عمره
 ويكون افعالها ويكون السالبة العقلية في الدهريات مناقضة لموضيها فاذا كان
 الشيء الزمان في الدهر معدوما لصدق السلب العقلي داوا وجدار تقع العدم واما
 الوجود في العدم وصدق الموجب العقلي وكذب سالبة وهذا بخلاف البعد
 الزمان فان العدم الواقع في زمان لا يرتفع زمانه عن زمانه بل تنهي بزمان
 وجوده ولا ترتفع الموجب العقلي في الزمانات سالبة بل يكون صدقها في حين ظهور
 الاول وقوع حسمين في زمانين ولطرا الثاني وقوع حسمين في امكنان على
 التعاقب فالمسبوق بالعدم بهذا السفيه في دعاء الدهر احداث الدهري
 وغير المسبوق بهذا السبق القديم الدهري ثم التقدم الزمان وهذا التقدم السردي
 والكامات كالمسبوق في قبول الانفكاك للثبوتات من شيء من وجوده
 فمنها ان التقدم الزماني يقع ان التقدم الزماني يقع فيه التكرار على التعاقب
 بان كان شيء متقدما على متأخر ثم يكون هذا المتأخر متقدما على متأخر اخر والقبلة
 البريدية فلا تقبل التكرار على التعاقب وكذا التاخير الزماني لان تعاقب
 التعليقات والعقديات لبعضها الامتداد والانقسام المتعاقب في دعاء
 الدهر والسرمد من المسجل ان يكون في دعاء الدهر طرفان وداسط فاول

أحوادث الدهرية كلها تحدث في الدهر دفعة واحدة دهرية دهرية ودفعة أحوادث
كافة خير إعدادها أما مبدءاتها فلا في زمان أما مبدءاتها فلا في زمان وأما كلياتها
فكل مصنفها زمان ومنها أن التقدم الزماني لا يحصل بالوجود والعدم بل بعرض كليهما فقد يكون
عدم الشيء متقدما على وجوده بالزمان ثم وجوده يتقدم على عدمه بعد وجوده بالزمان
فيمكن فيه عدم سابق وعدم لاحق ويكون الوجود متوسطا بينهما وأما التقدم بالدهر
فلا يعرض للوجود أصلا بالقياس إلى عدم الامتناع الفصلين العبريين على
في دعاء الدهر كما مر ولأنه لا يمكن إسبات الوجود في دعاء ما إذا وجد شيء في دعاء
الدهر بارتفاع عدمه الدهري بالمرّة لم يصح لذلك الوجود الفرض في دعاء
الدهر والسلب عن الواقع أصلا لأن الوجود متني دفع لا يصح ارتفاعه
عن الدهر إلا بالسلب هذا النحو وهو لا يسلب عن خبره نداء خلاصته
كلامه في الاتفاق الكمين والقباب وهذا الكلام فاسد وروهم كاسد كما
نسبه عليه من قبل المحقق أحوال فوري في الشمس البازغة أو لا يعلم أنت
ومن يصلح للخطاب أن الفكاك شيء عن شيء لا يتصل فلا يتوهم لا تجل ممتدح
أو موجود ودفعة يصح الحكم أن المتناقضات في حاق الواقع من دوان أن يكون
أحدهما في حدود الآخر ولا يجوز إلا موقوف الفرقية أو لا بتدبر في نفس كانه
أذا رفع الامتداد من البين لم ين في بد الفعل الحكم بالماضوية المفهومة من
كان ولا استقبال المفهوم والترجي المفهوم من ثم بل إنما في الحكم بالشيء
في الواقع وموجود في الواقع وموجود في الواقع فلا يمكن صدقهما منسبه بل
يصدق أما الحكم بالسلب أو بالاجاب فحسب فالشيء ما يكون معدوما في الدهر

ايراد ما يكون موجودا فيه ولا يمكن الحكم بالعدم والوجود والالزام اجتماعها لا نفع
 المحض والاستقبال ومقاديرهم وح قد ظهر لك ان الموضوع بعد صدق السلب
 لا يصح في الدهر اعلی ما وضع من ابناء الدهر عن الامتداد واما على ما ذهب
 اليه المتكلمين فتوقع القبليه والبعدية في حاق الواقع صحيح لكن لا بدح من امتداد
 موسوم واما توقع القبليه والبعدية من دون تحيل امتداد فهو من هو سانه
 قد انقضى به لوي اخاصه والعامة ثم بعد القول بتوقع القبليه في الدهر و
 تجزير وتوقع البعض خبر عدمه واطلال العدم بتوقع الوجود من دون لزوم
 فالقول بعدم توقع القبليات على التعاقب حكم محض لانه يمكن ان يقال
 ان كما يقع خبر عدمه بخوار ان يقع البعد خبر عدمه من دون لزوم امتداد
 فاذا تقدم اعلی بوح كان امع عدمها ثم اذا وجد بوقع وجوده خبر
 عدمه من لزوم امتداد فمقام الحفیه مقام القبليه فصار مغنیه وقبلته على ح
 معين فاذا وجد بوقع وجوده خبر عدمه وصار مع ارب نصار الثلثة مع من
 دون لزوم امتداد كما لو وجد بوح دفعه ووقع وجودها خبر عدمها من
 دون لزوم امتداد على زعمه وبهذا يظهر انه يصح على هذا التقدير لحق العدم
 من دون لزوم الامتداد لحق الوجود والعدم من دون لزوم الامتداد
 على ما وضعه واما القول بان الشيء اذا وجد في زمان فهو لا يرفع عن الدهر
 الا بارتفاعه عن ذلك الزمان وذا غير ممكن ففيه الامس اجاير ان يرفع
 هو مع الزمان معان الدهر فافهم ثم سلك تدليس آخر وتلبس اكبر وحكم
 على الزمانيات بالتناهي في جانب الماضي وقال هذا التناهي نفي لا موجب

المحدث وقال في تنامي مقدار الزمان وعدد الموجودات الزمانية في جانب
الماضي ليس لها دم ودوام الوجود في دعاء الدهر غير مسبق بالعدم سوفيته وهرية
كما ان تنامي مقادير الاعداد المكانية ليس لها دم وذلك فان الكم المتنامي المقدار
سواء كان ذوا وضع او غير ذي وضع لا ياتي من حيث هو كم متنامي المقدار
ان يكون له فرز في الاعيان لا السيفه البطلان في وجوده لا يقدم عليه
العدم الصرف الذي لا يتصور فيه الاستمرار بل يجوز ان ينظر الى طباع الا
المتنامي الكمية بما هو متناه كمانيا او زنيا او زمانيا مع مع غل النظر عن كل
ما يخرج عن هذا اللحاظ ان يكون موجودا في دعاء الدهر بلا قدم عدم
وهي فيجمل في بادي الرأي ان يكون لوجوده الزمنية غير زمنية الى ان يبطل في الطار
غايه غير هذا النظر فاذي بطله تنامي مقدار الزمان في الماضي ليس الا الزمنية
الزمانية على ما ابتدعه معلم هشانيه ومن ينعه لا بدوام الحصول في دعاء بعرض
العدم الصرف لا على امتداد ولا امتداد ولا يلزم من ذلك سرمد الوجود
وذاته في الواقع كما نطق من على سبيل اوكليد الطامنين المعتمدين لاطفا
لورا يمكنه بل انما يلزم من ذلك الدوام الزماني على المعنى المشهور في الفلسفة
لا غير وهذا المعنى ورا السرمدية والدوام في دعاء الدهر كما ان الابدانية
في الاعداد انما يستلزم تماوي الامتداد المكاني لا الي ثباته لا استمرار الازلية
الزمانية بحسب الحصول في زمان غير متنامي المقدار ولا سرمدية الوجود
دوام الحصول في دعاء الدهر لا بعد عدم اصلا فاذا امتثلت تنامي مقدار الزمان
في جنبه البدانية فقد بطلنا الازلية الزمانية على المعنى المشهور في

انتهى كلامه في الاتفاق المبين ومثله قال في الغنيات ثم بعد هذا سطر الذيل لا يبال
استلزام التناهي وجود المنهني به وقال لا معنى لك ان تعقل عما لو ان التناهي
قبل ان تناهي مقدار الزمان في الازل ليس وجود اللان بالعقل لان
وراء الزمان ليس الا صرح العدم الغرض البات الذي لا يصح ان يقال
انه عدم محدد وغير محدد وهو الاخلاء واللا اخلاء الزماني الذي هو بانه
العدم المحض الذي هو وراء انقلب الاعلى وهو الاخلاء واللاملا والعلما
وليس انتهاء الزمان الى ذلك العدم بطريق بل هو نفس هوته الامتدادية
ولكل جزء من اجزائه وان من انما يسوق في ذلك العدم ومنتهى الغيب
للعقل ان يوقع بمعنونه الوهم الصلا لانه وبين ذلك العدم وتصور امتداد
منطبق لعضفه على الزمان وتوقع لعضفه في ذلك العدم فيجزم بانه ودفع التناهي
في شئ من اوساط ما يتوهم من الامتداد وبانه متصور ان ينسب الزمان
في جهة امتداده منطبق على ذلك العدم ولا كذا لك الاعتبار المسافيه
كانت او مجردة عند انتهاء ذلك الامتدادات فالاعتبار المكاني انما
يعني بالعدم المحض الذي هو الاخلاء واللاملا والمكاني باطرافها فقط
لا بدايتها وهو بانه الامتدادية ولكل جزء من اجزائها واما العدم الذي لا يصح
ان يقال ان الاعتبار المسافيه يسوقه به فهو لطلان ذواتها وانقضاء
بأنها في الواقع يجب انفسها لا يجب تمامها في الاشارة فهذا العدم لا يحصر
له من حدود الامتداد بل ينسب الى الطرف نفسه الى الوسط ونسبته
الى انفسه الى الكل والعدم الذي وراءه طرف الامتداد على تلك الكثرة

واما عدم الزمان فهو لطلال ذاته في نفس قبل تفرده في دعاء الدهر ليس
مطلقا بسيطا لا يعقل فيه الامتداد واللا امتداد لوجه من الوجوه والزمان
والمجموع اجزائه وحدوده سبوق به وهو بالاضافته الي ذلك كله على نسبة
واحدة وذلك لا يعقل في امتداد الزمان انه بحيث لو انسيط في مادته
لا لطن عليه فقد ظهر ان اللا خلاء واللاملاء الزماني واللا خلاء واللاملاء المكاني
على سوال واحد فهنا للعقل ان يصور عديدين احدهما عدم ذات الفلك
الاقصى بالمره وليس هو في جهة امتداد حرمة ولا هو مخصص ان يصور فوق
سطحيه بل هو متجه النسبة الي كل وجهه ووسطه والفلك الاقصى سبوق
به بانه وجوده لانه منه اليه بطرفه فهذا العدم ليس بالتغير ليس بالتغير بالاختلاف
واللاملاء المكاني الذي كبرته بل بالاختلاف واللاملاء الزماني ونسبة الي الزمان
ذات والي ذات الفلك الاقصى وحركته نسبة واحدة فلا يمكن ان يسيط
امتداد الزمان وتبادلي في ذلك العدم ليس وهو كجامع وجوده وحركته والفلك
بل انه مبطل وينفي عن الواقع حصول الوجود في دعاء الدهر والعدم
الاخر عدم اسباط اجرام الاقصى فوق سطحه وانشاء تماذي الابعاد
مطلقا وراى ذلك الطبع وهذا العدم ليس هو انفاك وذات انفاك
بالمره بل انفاك تماذي انفاك الالا خلاء واللاملاء المكاني الذي ليس بالعدم
يرفع لوجود المكاني والمكانيات عن الواقع كما ينطل الالا خلاء واللاملاء
الزمني عن الواقع لوجود الزماني والزمانيات فاذن قد وضع
انه يمكن ان يسيط امتداد الفلك الاقصى وينفع في بعض الالا خلاء و

الاطلاق المكاني ولا يمكن ان يسقط هو او الامتداد الزماني في بعض
 الاخلاق والاعلاق الزماني هذا خلاصة ما في الاقنومين وانت لا يدرب
 عليك ان هذا الكلام ليس به كلام المحامين واقتوال من شبهه والشياطين
 لانه قد حكم اولاً بان الزمان مع قدره الدرر معقول وان كان العدم الدرر
 مستحيل بوجه اخر ثم حكم بان الزمان لا يعقل طرأين العدم عليه الا العدم العبر
 المنفرد في يلزم التقدير قبل وجود الزمان وهذا الكلام وحول متعلق لا ينبغي لا يصدر
 عن احد من الفضلاء ولا يحسن بدعي انه من العلماء او لا يرى ان الزمان اذا كان
 متناهياً فقد انتهى حد وتناهي ولا في سبب العدالي لا نهاية فلم ينفى مقداره
 متناهياً فقد ثبت احد الذي كان يصدر ابطاله سواء كان هذا احد متوهمات وجود
 او دراهم ليس له ولا يحاذر العدم فله لطلان قبل هذا البطلان ان الذي
 نفذ اليه العدم هذا البطلان توهم بقدره او غير منقدر بل لطلان البسيط في حالي
 الواقع والدر على فقد اسلم ارام تناهيه تقدم العدم الصريح والحدوس
 الدرر على الاول فهذا العدم وراء العدم الدرر قد انتهى اليه عدالاً
 ويمكن توهم بقدره فتوهم في لحاظ العقل ان يوجد مقدار اعظم من هذا المقدار
 ونفع بعضه في غير ذلك العدم ولزم التقدير قبل وجوده في بخلافه واللا
 ملاء الزماني والحق ان الحقيق المقدار في محسب كل جزء منها
 الاخر فلا يكون كل جزء منها حيث يكون الجزء الاخر فهذا العدم ليس عدما
 حقيقه وليس مناط عدم القرار على هذا العدم بل فيه نحو اخر من العدم يلزم
 كل جزء وبهذا العدم يرتفع هذا وجود الجزء فلو سلم تناهي الزمان لا يكون

قبل انحد الذي بعد الشيء من اجزائه ويعرض العدم ثم يوجد من ذلك شيئا
فتبين انعدم سببه العدم في نفس الامر وكذا اذا سبق العدم في العدم لا يكون
شي من اجزائه ثم بعد ذلك يوجد شيئا فتبين انعدم سببه العدم ثم يتبين
سبب عدم الحدوث وبعبارة اخرى التناهي عبارة عن تعود العود الى حد
لا يكون قبله شيء فالمقدار التناهي محال يخلو طرفه عنه فوق جهة التناهي
فانقلك لما كان طرفه المكان محب خلو بعض منه وهذه المكابته داخلون
كما انما يحب الوهم والزمان لما كان طرفه نفس محب خلو ما عنه على تقدير تناسي
فالتناهي فيه لزوم العدم في الواقع وما قال هذا المنجبر ان الزمان على تقدير
تناسيه يكون محيطه دائرة فضبة كما مرر الاشارة لعم به محيط لكن محيط
دائرة حصلت على التدرج فحدث اولاً قطعه منه ولا بد من ابتداء
والنظر محيطه الدائرة له حدا بقوة في التوهم اذا فرض عدة فمن حيث
بتدرك العود ينشئ سوا العود وكذا حال الزمان فلا بد من حصول بعض الدور
لبعض قبل ولا بد ان يكون متناهي سببه وعلى القدر فلا بد من التناهي
بالقوة في التوهم لا يكون قبله شيء فاذا قلنا ان تناسي الزمان موجب
احد ويوجب سببه العدم في الواقع لعم ان كان معروض هذا السبق متحصرا
في الزمان للزم ما ائتمر الفلاسقة من لزوم وجوده حال عدمه هذا بحيث
ان مقدراتهم والا فلا وما نقلنا من كلامه ظهر لك ان ما قال في التوهم
البازغة انه لما زعم صاحب الافق اثنين كون الزمان متناهي في جانب
اما في اختيار القول بالحدوث الدهرى بقول غير مطلق مطابق ثم بعد تفسير

القلب السريدي والناظر الذي يباشر قال هذا القسم مما يحمله القلب
 عند العقل سواء كان لها كحق في موضوع امر لا والبرهان قد دل على
 بحضرة قد عرفت ان هذا القسم من العقلة مما يحمله العقل وليس نحو قولها
 الا من اعلاط الوهم ثم قال في تقرير شره الذي سماه برهان الا امترا في
 في ان القوم الواجب بالذات جل مجده مقدم في الوجود على الاحداث
 اليومية مثلا لئلا لم يكن بحسب كجميع الاحداث اليومية مع جل ذكره في الوجود
 في النية وكيف لا يكون لموجود كحلف عن موجود في حصول الوجود بمصلحة
 ان يقال احدهما قديم والاخر حادث فمن القطر بات الا وابل ان الاحداث
 اليومية مثلا لم يكن له وجود عيني في اتق الزمان ثم حدث وجوده في الا
 محض بالواقع في ذلك الزمان مخصوصه كذلك لم يكن له وجود عيني في
 الواقع الذي هو دعاء الدر ثم انه حدث وجوده فيه واقعا في زمان محدث
 اذ لو كان له وجود في دعاء الدر قبل وجوده المفروض محدث لكان الوجود
 في زمان قبل زمان محدث النية قال الشيخ الزماني لا يكون له الا الوجود
 الزماني وانه لا يكون له بين وجوده في اتق الزمان ووجوده في دعاء الدر
 اختلاف بل انما بالاعتبار فقط ووجوده في اتق الزمان قبل زمان محدث
 وذلك فسخ الغرض وخرق الضرورة الفطرية فاذا قد كحق انه اجل ذكره
 كان موجودا مع عدم هذا الحادث في الاعيان مطلقا ثم وجودا معه
 سبحانه في الدر اذ هو جل جلاله بري عن الزمان والمكان فيكون تقدمه
 تعالى على ذلك الزمان تقدمه سرمد باذنا خرا احداث عنه تاخر اذ هو باذ

المعنى التي بينه تعالى وبين الحادث مغية وهرية هذا الكلام في الاقن المنين
وانت لا يدب عليك ان العوايه لا تختبه عليه لفتح برحما هذا الكلام
فان تقدم الباري الفاعل على هذا الحادث ممنوع على تقدير ما وضع من
ان الامتداد في الدهر والدي بين به مباحثه غيرة غير فية اما اول افلاانه
منقوص بالعدم اللاحق فنقول الحادث البيوي يكون موجودا في زمان
وجوده ثم بعدم فعدمه اللاحق مسبوق بالوجود في الزمان ذلك في دعا
الدهر هذا لعدم سبق بالوجود فنصير الحادث موجودا في دعا الدهر
ثم بطر عليه عدم ونفع في خير الوجود اذ لو كان له وجود بعد الوجود فنقص
لكان في زمان ما بعد زمان الوجود قال الشبه الزماني لا يكون له الوجود
الزماني وانه ليس فرقا بين الوجود الزماني والوجود الدهري وانما
المغايرة بالاعتبار فيلزم ان يكون للحادث البيوي الغير الباني وجود
عسى في اقن الزمان بعد وجوده الزماني وهو نسخ حكم الضرورة ودر
الغرض فان عدم اللاحق عدم دهرى مسبوق بالوجود في دعا الدهر
وهذا خلاف مذهبه وانما نيا فلا ان غانية بالزم من بيانه ان للحادث
البيوي وجود قبل وجود في زمانه في الدهر ولا يلزم كحرف عدمه قبل هذا الوجود
بل هذا الوجود في دعا الدهر مطلقا غير مسبوق بالعدم الدهري وهذا
الوجود الدهري يكفي فيه الوجود في زمان ما والعدم الدهري لا يكون
الا بالعدم المطلق وارتفاع جميع احكام الوجودات الزمانية طرافا
والزمانيات المحضه لكل خبر وجزء وجزء موجوده في دعا الدهر

الفلاسفة فافهم بدأ كلمة على ما وضع في الدرر والاعلى ما هو التحقيق فوجود اتحاد
سبق في بالعدم في نفس الامر جاق الواقع وجود الازل سابق على عدمه الا ان
في نفس الامر سنة متقدرة في التوهم كما مرت الاشارة اليه ثم في القول
بالقبلة السريانية التي اخترعها الي الفلاسفة ودفع بهذه السنة كمال الام
الهام روح وقال بل سمعنا يقول في اصباحنا اشرفنا فيه شك اخر
هو انهم رعموا ان قسام المعية بحسب القسام والتاخر ثم رعموا ان قسام
التقديم التاخر فمستفاد ان يكون قسمه ثم انهم اشتوا بد من النوعين
من المعية المعية بالسرد والمعية بالدرر وذا تناقض فلما قلت ما عطلت
بامام اصحابك تنوع اقسام التقديم التاخر على تنوع اقسامك متكررا الذي تقر
الامر سقط البيان بسنين النبال في افادتهم وكلما فهم وزبرهم في الام
فلما ظنك عرض السبع غرير المصباح تصفهم وادركهم في محسن السناد
مختلبي اقسام البين من اجماعين بل من النجاة بل من اذ قال في الفبا
وزاد في الاق المبين عليه بيا و قال السيس من الفطرات الاول
بعد العلم بوجود الفيوم الواجب بالذات حمل ذكره كان ولم يكن معه
هذا الحادث اليومي مثلا في دعاي الدرر ثم وجذب من البين
ان الفلاسفة المحصلين مع شدة تعفانهم ووعلاهم في نقد
المبدأ ونزله بسواهم كحفي عليهم ذلك مصداقهم عليه في صفتهم
الفلسفة اكثر ان تعدد قوتها ما يخص على هذا الباب فاول من
المتفرج ان سببه تعالى ذكره على حادث الزمان وعلى كل جزء من

اجزاء الزمان عندهم سبق بالذرو السرد لا سبق بالزمان للنعم حين حادوا بعض
عن اقسام التقدم في مباحث التقدم والناخر اخذوا التقدم الزماني على وجه
سجل النوعين الى سبق بالزمان والسبق بالذرو السرد حيث قالوا سبق
الزمانى هو ما كونه بحسب ان يتخلف المسبوق عن السابق في الوجود الم
بقيد واذلك بان يصح للعقل تحليل متد بالذات او الامتد بالذات او
لا يصح مرور متد بالذات ولو دهم بينهما اصلا فلا محالة كان ذلك المعنى
المتعلق بالارسال عن هذا التقدم وعدمه قد مر كانهذا غانية يا محشم
من قبلهم الزمان هذا الالهال ليس على بسين المحصلين انتهى وانت
لا مدب اعليك هذا الامام روح حاشا ان يكون من اهل البيت او المتخا
بل لا انبر او في ان هذا الكامل من الذ احضام حل سعبه اللدود و احصونه
والا فتراو على الكرام فتقال له يا امام المفسرين يا تعالى نسيم يا اهل اللباب
على كل سواه بنيا و نسلم الا ما نوا بيننا ان تقسونه بين ايدىكم وحلفكم الا
نتصنف الصحف الا ولى او لا يعلم انهم بعد تفسيرهم القضية الزمانية بما رت
بحكمون لعدم الطباط هذا النوع من التقدم الا بالمر متد غير فارهم سنون
به انفيه الزمان تارة وعدم سبق العدم على وجود الزمان تارة اخرى
وسبوقية كل حادث سبق امدة فلو كان هذا سبق السردى داخلا
عندهم في سبق الزمانى لما صح هذه الاحكام على الاطلاق فعلم ان هذا سبق
لم يكن في مصحح نظرهم بل القضية الالهائية عندهم متخصرة على في تحليل
امتداد او الامتد والنقوص النبي ادعالا لعطى الا ان له تعالى مع الاشياء

بسبب غير زمانية واما ان هذه النسبة قبلية فلا جعل الرجل اخذ يدبته تقدم
 البارى عز وجل على احوادث اليوميه من المتكلمين وهذه اليدبته غير مكررة
 مخلطها مع ما سنده اليدبته خلافة مما وضع في امر الدهر **قوله** هذه الفضلة
 وسببا الى ان فلا سفته اذ انا اليهم وهم لا يقبلونه وبنى ان يعلم ان عمر
 الامام ربح ساقط لان مطلق المعنى والكائنات بازاء الفضلة لكن لا يلزم
 منه ان يكون بازاء كل نوع من المعنى نوع من القبلة وليس المعنى مضائفة
 للقبلة حتى يلزم بازاء كل معنى قبلية والذي يطق به كلامه من ان تقوم البارى
 عز وجل على احوادث اليوميه من الفطري الاولى فقبه ان الضرورى در
 عند الكافة من الخاصة والعامة ان تقدم الاعداد على احوادث
 واما عن مقدمات واماخرات متعاقبة في حاق الواقع من دون اعتبار
 المعبر وقد اكره هذه البدئية ايماننا وتقليد ايماننا فالت ان فلا سفته وادعى
 التقدم من دون توهم امتداد وخللته وبالسبب بدئيا عند احد بل يمنع
 بدئيه بحكم به عقول الكافة ولا اقل من ان يكون نظريا عرفيا في النظرية
 فالذي هو بدئيه عند الكافة غير الذي ادعى بدئيه فافهم ثم انه جعل هذه الدعوى
 الى حدوث احوادث اليوميه في الدهر وتقدم البارى عز وجل لتقدم
 باعتبارها عن التقدم اصلا وبني عليها الحجة على حدوث اجايرات طرا
 ثلثة طرق **الطريق الاولى** ان البارى جل سلطانا متقدما على احوادث
 اليوميه لتقدم ما سرى بادى احوادث متاخر عنه سبحانه تاخر ادم بهر ما يمنع
 بحسبه خلل امتداد توهمه سبحانه وبنيه فقد استبان ان يكون جميع

من نوع الحدث

المعلومات

المخلوقات من المبدعات والكليات بالسر في درجة هذا الحادث
اليومي في الناصر عن المبدع الفعال اخصاصا غير متقدر بحسب
العدم في الدهر والالزم تصور الامتداد في الدهر فيقلب الدهر زمانا والفتا
متغيرا والفتا رسبلا والاشية الدهرية نسبة متقدرة وذلك كله خلق
بالحكمة الفطرية والضرورة البرهانية ليس اذا نظر العالم في التلوين
والابداعات بالحدوث البري والسرمدية الوجودية كان للجبا على
بالاضافة الى المبدعات المعينة الازلية في الدهر متجاوزا عن هذه المعينة
الحادثة فقد وقع في الدهر حدوثا بحسب ازلية المبدعات وحدث
الكليات فلم في الدهر فقد حيز لم اذن الذي يكون نسبة الباربي ابي
الحق تعالى بمجده الى ما عدا ذاته نسبة متقدرة ويلزم التدرج والسبالة
في شيوته واما صلاته في ذلك فاما في الفاعل الواحد في معرفته بامان قال
في كتابه وانت قد عرفت ان هذه شجرة اخصيت اصلها من الارض
بالبها من قرار ومع هذا لم يظهر الى الا ان انه ابي حلف في لزوم التجرد
في نسب الباربي كل الى المخلوقات وهل هذا الا تكذيب لحكم النقطة
ولما قال الله تعالى وهو يصدق القائلين كل يوم هو في شان واما من
عن الزمان فمعناه عدم الحاجة اليه وعدم كخصه به لا بمعنى ان الله تعالى
نسب مجرده الى الاحداث لعم لا يصح التجرد في ذاته وصفاته الكمالية
التي هي مبادي الاضافات واما تجرد الاضافات فمجرد وافع في موضوعاته
فلا حلف فيه ومن ادعى فعلية البيان فافهم ثم قال فان ارعك شيطان

اليوم ان الامداد في الدر والتجدد في صفات الرب واجب للزوم على
 كل حال فان المسحابة على تقدير حدوث العالم موجودا ولا مع عدم العالم
 في الدر ثم هو موجود مع العالم بعد حدوثه في الدر اخر اقلزم الامداد في الدر
 وتجدد وصف الافاضة للرب بعد الافاضة به بنسبته في سبيل الحق
 باذن المسحابة اما اول افلا ان العدم ليس شيئا فصيح اعبار المعنية بالنسبة اليه
 او حقيقته صرف الليس واللا ينسفا لاشي بعد عنه بالليس والاشفاء على خلاف
 الامر في الاشياء المحبذة موجودة الثانية واما ثانيا فلان المسحابة ليس
 في الدر بل هو متعالى الذات عن الزمان والدر على خلاف الامر في المبدء
 فانها موجودة في الدر والدر والبريد وان اشتركا في سبيل صريح انساب
 والارتفاع عن الحق النقص والامداد والا انها مختلفة بافعال سبق
 وعدم الصريح بالفعل او بالمكان لان السرد فاذن المبدءات الكائنا
 موجودة في الدر جميعا فلو كانتا مختلفتين بالقدم والحدوث في الدر لزم
 لان يصح توهم الامداد في الدر واختلاف النسبة في الموجودات في
 الدر بالقياس الى البارى الحق سبحانه بالمعنية واللامعنية فيكون هي النسبة
 منقذة امتدادية واما اذا كانت هي بالسرد موجودة في الدر بعد العدم
 الصريح غير موجودة في السرد ازلوا وابدأ فيكون هي جميعا محبذة
 المعنية على نسبة واحدة وفي واجبة واحدة والبارى الفعلى بحسب داته
 احضنة متقدم عليها تقدما مريدا غير حاصل الوجود في الدر انه افلا امتداد
 في الدر ولا تقدر في النسبة واما ثانيا فلان سلب الشئ عن الشئ يقضى الى

محقق مسلط مسلوب عنه بقدمانه وليس يلقى ثبوت المسلوب عنه فقط
وكذلك اضافته شيء الى شيء وانضاف شيء لشيء فتمده الامور محقق عند شيء
واحد لا غير بل يستدعي وجود شيئا يتقدمها وراكذات واحدة فاذا كان الحال
موجودا سرديته لا غير لا لم يحقق اضافته سبحانه الى شيء ولا سلب شيء عنه اصلا
ثم انه ابداع حلبة الموجودات في دعاء الدر حلبة واحدة صدق عقدها هو
عليها حلبة بالاطلاق العام الدر هي فابن هناك لذاته الحقة وصفان حكم عليها
بالسبق واللاحق في الدر وعلى القدر الشرك بالنسبة والتلاحق ذلك
هو الذي تغير عنه بالتغير والدرج واما راجع لالان وجود المجموعات فانه
على تقدير استيعاب احد وث الدر هي يقع في دعاء النبات الذي هو الدر
بدلا عن عدم النسخ وداقعا في خيرة لا في حد متاخر متاخر عن جده فلا يتجاز
في الدر حد الاضافته عن حد الاضافة فلا يتصور هناك سابق واللاحق حسب
حدين في الدر بخلاف ما اذا سردي بعض المجموعات دون بعض فان
ذلك مستوجب الاضافة بين الموجودين حدين متمايزين في الدر وان
يكون تفررا لافاضين في ذات المنقضي الحق ووجود اضافتين بحسب
ذلك على سبيل التعاقب واللاحق بلية انتهى كلامه في القبات
وانت لا ينبغي عليك ان احكم بلزوم التقدير في الدر عند مبوقته
وجود احداث ما بعد حكم سلطان الفطرة العقلية وقصارا العقل المكنونة
لا يندفع بل يكون سلطان الوهم ولا يطلع نوره بما فاه بالغم فانه لا يخفي
على ذوي فطرة نافية وادبي وطنة طانية باقية اما في الاول فلانه لو تم لزم

ان لا ينصف العدم بان تقدم كما لا ينصف بالمعنية فقدم الشبهة فلا ينصف الوجود
 بالمسبوقه اليه للضائف فلا يصح احكام بالحدوث الكبري وادخل ان العدم
 وان لم يكن شئبا لكن احدث ليعضى سلب الوجود وسلب معنيته مع
 القديم فوجود القديم تارة ليس مع وجود احدث وتارة مع غلزم التقدير
 قطعاً واما في الثاني فخلال الوجود للباري الفعال تارة مع عدم احدث
 وتارة مع وجوده فلم يقدّر في وجوده الواقعي والتجدي في حاق الواقع
 سواء في دهر او سرمد او في اسم اخر وهذه الايندفع باسماء سيج بها
 ما انزل الله لها من سلطان واما الثالث فليوح عليه اثار الالهال و
 معبر العاقل بالتفوه بمنزل هذا الفاعل لا انقضاء السلب وجوده مسلوب
 لا يرضه فطرة ليق وج لا يصح سلب الشريك عن البارئ المنعالي
 عنه ثم ان احكم بالحدوث والمسبوقه بالعدم انما كان لوجود البارئ
 وسلب العالم معه ثم وجود العالم بعده واذا لم يكن احكم بالسلب
 صح العالم من في يد العقل ما يحكم به بالحدوث كلف واذا لم يصح سلب
 العالم هناك فان لم يصح الايجاب الصاف ذلك حكم بارتفاع المعنيين
 ولا يرضه فطرة ان شبه الا فطرة امثال هذا الرجل وان صح الال
 فلا لزم القديم ثم انه اعترف في قوله فاذا كان اجماعاً على موجوده سرمد
 اه الله لم يخفق اضافة سبحانه الى شئ في السرمد ثم بعد ابراع خلة
 الموجودات حسنت اضافة المعنيه فوجوده تعالى السرمد
 تارة مع العالم وتارة ليس معه فلزم التقدير واما في الرابع فان

لغايب الوجود على العدم بدلا عنه من دون فهم امتداد غير معقول
اولا يرى انه اذا الفرق وجود الباري بالفعال عن وجود الاحداث فوجوده
سحابة مارة ليس معه وتارة معه ولو صح وقوع الوجود بدلا عن العدم
في خبره من دون تقدير وامتداد ولو موصوفا بالجازا لن يقع معناه سحابة مع
المبدعات مع سلب المعنى مع الكائنات بل متفرقة عما تم يقع معناه
سحابة مع الكائنات في خبره معها وسلبا بدلا عنه لا في حين حجب
يلزم الامتداد والتقدير فبطل ما سئل اصل الدليل فتأمل هذا الطريق الثاني
انه اذا كان النوع الهوي لا في متغايب الافراد الغير المتشابهة في
تقدير الزمان لا عن برز زمان كما هو مسلك الظاهرين يقدم
العالم كان كل من تلك الافراد الغير المتشابهة جازما بانها متعلق
الكون عدمه المنكسر الزماني على الاستيعاب الشمولي فيكون هو الاما
حادثا دهريا متعلق به البضع من بعد عدمه الصريح الغير المنكسر في الدهر
بالضرورة العقلية واجماع زمرة العقلاء قاذون بالحواط الاجمالي بغير
الحكم سبق العدم الصريح الدهرى على الطبيعة امر سلبه وان كانت
الطبيعة موجودة في الدهر مع عدم وجود شيء من الافراد بل على صرافته
الانزال والاطلاق الا لا بشرطه وذلك قول بالمثال الا فلا طريقه
وقد استبان لطلابها من سبيل البرهان فقد اوضح اثبات الحدوث
الدهرى لطبايع الكائنات الواقعة بحسب الكون والفناء ودلا
يلزم من ذلك حدوثها في الزمان بعد العدم الممتد الزماني كما يشهد

اولهم المتكلمين بما لا ينقسم لا يحفظ وجود النوع في عالم الزمان على ذلك
 التقدير يسلسل الافراد المتناقضة لا عين بدازماني فاذن قد ثبت
 ان الحركات بالسر والاشخاصها والواعيا ومبا الحركة المستديرة التي هي
 محل الزمان اعني اسرع الحركات واظهرها واشملها واسعها وان هي
 الا الحركة المعدل حادثة الوجود في الدر من بعد العدم الصريح المستوعب لاجتماعها
 ويلزم من ذلك حدوث جملة الافلاك المتحرك بحركاتها المستديرة في
 الدر والارزم سكونها او لا قبل حدوث مهيبة الحركة ثم عود من الحركة اخر اذا
 ما دخلت في الوجود مهيبة الحركة وذلك سيجل من جهة لزوم الاستعداد الام
 في الدر ومن جهة انه لا سكون في الفعليات للونه في حكم الموت
 واذا اصرح حدوث الفلك الاعلى وجميع السماويات اصرح اليهم
 ان ما معها في الدر حادثة الوجود في الدر يسوق الذات لعدم
 الصريح في الدر وكذلك ما تقدم عليه في الوجود ليس الا في مهيبة الفعلية
 في لحاظ الذين لا يعرفوه العنصر الاول في عالم الامر فقد استبان ان
 حدوث عالم الامكان بالا سر في الدر وسبوقه وجوده الثاني
 بالفعل بعدم الصريح الدر في هذا خلاصة كلامه في بيان انه لا بد
 من ان هذا العنصر في على اصل موهون من استلزام حدوث الزمان
 للوجود الزمانية احدث الدر لها وما ادعي من الضرورة
 والفاق الفعل وقد عرفت انها ثم في نوا على ان حدوث الافراد
 في الدر لا يكون الا دفعة واحدة وان الدر لا يحتمل تعاقب الفعليات وقد ثبت

انت انه جاز وقوع الوجود بدل العدم من دون لزوم امتداد فلنخرج ان نفع قبلات
ومعيات على التعاقب بان نفع المعينة الضمنية بدلا عنها من دون لزوم الامتداد
ثم نبي لزوم حدوث الافلاك على لزوم الامتداد وفي الدرر على استحالة اسكون و
قد عرفت حال الاول والثاني وان ادعبه الفلاسفة لكنهم حكموا رجا بالغيب
من دون اقامته برهان ثم نبي حدوث العقول التي تحت العقل الاول كقولها
في درجته الافلاك في الصدور عن العلوة وبينه في ذلك الكتاب بان صدور
هذه الكثرة عن الواحد الحقيقي ليس الاحتمالات وتلك احتمالات متلازمة
في الوجود فيكون الافلاك والعقول متلازمة في درجته واحدة وهذا لا يبي
من الحق شيئا اذ يجوز ان يكون الكافلة برمتها الافلاك موجودة والمعلول
لعدم سببه الوجود يكون متخلفا عنها وهذا القابل الضم غير يبي فنجوز ان
يكون السماويات مستحيلة بالازلانية الزمنية والعقول ممكنها فيجوز قدم
العقول دون السماويات ولا يندفع هذا الا لما صنعناه لبعض مقدمات
الدليل الاول او بعض مقدمات بعض الوجود الالمانية ثم نبي حدوث العقل الاول
على ان تقدمه في امرته العقلية دون الوجود العقلي وهذا ايضا غير مبين عليه
فنجوز ان يكون لعدم العقل الاول في امرته العقلية والوجود الذي هو معاد
لا منافاة بينها ومن ادعى فعلية البيان الطريق الثالث انه من المعلوم
لكل ذي خط من صناعة المحصل ذي فسطح ما من الضميرة العقلية انباء
تعالى سلطانها وراى عالمي الزمان والمكان وهو متقدم بالبريدية على انجوى
المعبرين احوادث من الزمان الممتد كنه اليوم مثلا وكذلك على ما بازايه

من محله كنهه الدورة من حركته معدل النبا المتصل وقد تبرهن لك ان اجزاء المتصل
الواحد موجودة جميعا الوجود الشخصي الذي هو لغيب وجود كل ذلك المتصل الواحد
فان ذلك قد كسبان لضرورة فطرة العقل من غير محض ان ذلك الوجود شخص
الذي وجود الكل الزمان واجزائه وكذلك الوجود الشخصي الذي هو وجود كل الحركة
المتصلة التي هي محل الزمان وجودا معا متناخرا بالوجود في الدهر متناخرا بالحلقا
الفلكا كبادرياعن وجود الباري الحق سبحانه في السرد المتقدم عليه تقدما
مطلقا لفرادي سرديا فان قد ثبت ان ان الحركة المستديرة
التي هي محل الزمان هي اقدم الحركات ونظيرها وان هي الاخرى الفلك الاضي
المحد للجهات حادثة الذات مسبوقة الوجود بالعدم الصريح في الدهر و
لكذلك متقدرا بما حال غيبا وهو الزمان ويلزم من ذلك ان يكون موضع
تلك الحركة وهو اجرم الاعلى المحد للجهات ايضا حادثا موجودا في الدهر بعد
العدم الصريح الذي يري ولا يلزم ان يكون في الاعيان عرابين الحركة ^{الكون}
اذا السكون ايضا ليس يتحقق دون الزمان ثم سلب بالحركة اخرا عند حدوث
الحركة وهو حلف محال فدا حالته ضوابط الاصول الفلسفة واذا ثبت حدوث
جرم محدود للجهات وحدث حركتها المستديرة المتصلة التي هي بعينها محل
الزمان فقد استثبت اثبات حدوث ساير الاحرام والحركات ^{الفلك} وجرم
ومنطقة معدل النار بالنسبة الي بدن الانسان الكبير وهو حامية العالم بظا
المشتق الشخصي في منزلة باقوع الدواع بالنسبة الي بدن العالم الصغير وهو الشكل
الاسير لاني الانسان كما قال مفيد الصناعة ارسطا طال السحر وقلها

الكلبي بما يحويه من الافلاك الخزينة في منزلة القلب ومجاها والصدر فاذا ثبت
حدوث الدماغ والراس والصدر والقلب ثبت حدوث سائر ^{اعضاء}
وحلقة البدن واذا ثبت حدوث الفلك الاقصى بل حدوث عالم الخلق
جميعا فقد ثبت حدوث ما معه في درجته العلوية من عالم الامر بل حدوث
عالم الامر بشراشه كما مر في خلافة ما في قبانه ولا يذهب عليك ان هذه العبارة
منسوبة على ذلك الاساس الذي ليس له قرار ثم بعد ذلك منى الى اجزاء المنفصل
موجودات بوجود الكل حقيقه يلزم من حدوثها حدوثه وليس الامر كما زعم بل
اجزاء المنفصل لا وجود لها حقيقه انما هي امور متفرقة متاخرة عن وجود الكل
كما بين في موضوعه ومرت الاشارة اليه نعم لو منى على ان حدوث جميع
الاخر او دفعه مستلزم لحدوث الكل لاستلزام انقضاء اللازم انقضاء الملزوم
لكان مثل ما مر في الوجه السابق يرد عليه ما اورده سابقا قوله وجزم الفلك
اي قول شعري لا عضد علمي خفي بطريقه ولم يكن هو محتاجا الي هذا الشعر بل كفي
حدوث المحرر للجهات لاستلزام حدوثه حدوث الاجسام ودي الجها
ثم خلوا محسوس عن الحركة والسكون المقدار الذي هو الزمان لا يظهر له وجه التفاعل
الذي بين الحركة والسكون لا يابى ارتفاعها نعم الاصول الفلسفيه خلوص
الفلك عن الحركة ظاهر لكنه دعوي من دون حجة مندر الطرفين الرابع منى
على تمهيد مقدمتين احدهما ان المسبوق بالامكان الاستعدادي حادث
في الدهر وبيانته قد تفرغ في مقارنه ان من امكانات ما لا ك صلوحة لقول
القبول طباع المكانه الذاتي ومنها ما لا يكون مستحقا للافاضه الا بالامكان

الاستعدادي وما يكون مرسوما بالامكان الاستعدادي فهو ليس فاعلم ان الازنية
الوجود في الازمان يجب له بالنظر الى شئ ذاته ان يكون بحيث لا يدخل
في الوجود الازنية الا بعد العدم فالمرسوم بالامكان الاستعدادي يكون وجوده
بالفعل لم يطل ان عدمه المقابل لوجوده في متن الواقع متبناه فلما حاله ليس
ايصح ان يكون ازلاما الوجود في الازمان بالضرورة وبالحتم من الممكن ان
الموجود في الاحداث الذات بالامكان الاستعدادي اذا دخل في الوجود
مبطل عدمه المقابل لوجوده فيكون دخوله في الازمان بارتفاع لا كونه في
الواقع ولا سببا في الازمان عدمه السابق الزماني لا يرتفع بوجود
المتاخر عنه بالزمان لعدم التعادل بينهما بالضرورة فقد ثبت ان في الوجود
ما هو كذا ذات الذات في متن الواقع متنافي الوجود بعد العدم الصريح
في الازمان ثبت حدوث الازمان لا محالة كذا قال في بيانها وانت لابد
عليك ان وجوده يمكن بالامكان الاستعدادي انما يكون مبطلا ان عدمه
بمجرد دعوى من غير بيان وكيف سلمه من يقول بالقدم والذري بكلية
كان ومبطل عاقل يد من البناء على ما مر منه ان حدوث الزماني مستلزم
للحدوث الذري وقد عرفت ما فيه المقدمة الثانية ان الامكان الاستعدادي
لا يعنى حدوث الازمان ولا باباه وقال في بيانه ان العدم الزماني
في الزمان القليل غير مصادم للوجود في الاحداث في الزمان او الان البعد
لا خلاف احد من المتأخرين فذلك العدم الغير المقابل لهذا الوجود بما
هو ذلك العدم ليس بصادم كون هذا الحادث مسبوقا في الازمان بعدم صريح

وهرى غير زباني اولايكون ميسوقا به وليس بالقول يستدعي شبا عن ذلك
ومن المعلوم البين ان الامكان ما هو مكان الاستعداد في بلزوم الصحابة
اخره ولزنان عدم حصول المستعد به بالفعل في زمان حصول الاستعداد
وسبق القوة على الفعل بحسبه سبفا منكما في الزمان فالامكان الاستعداد
ما هو مكان استعدادي بالقياس الى وجود المستعد له ليس هو بمصادم
لحدوثه الهرى ولا هو يستدعي اياه فاذا نقول لولا ان طباع الامكان الذي
تالي ازلية الوجود لم يكن للمستعد به الاحداث الذي من جهة طباع الا
مكان احداث الزباني من جهة الامكان الاستعداد ذلك غير مكان
يجمع الى الشئ الكامن بالامكان الاستعداد احداث الزباني والازلية
الدهرية وليس تفهم في ليسترفع ذلك الاصلح عن الضرورة العقلية
والمتمنع عن الترجيح الاستوائية وانت لا تدب عليك ان احلف
الذي الزم على تقدير عدم اياه الامكان الذي الازلية الدهرية من حوار
امكان ازلية الممكن بالامكان الاستعداد في الدهر غير حلف الحضم
بل هو عين مدبره وان منى على ان احداث في الزمان حادث في الدهر
فقد عرفت ما فيه كلام بوجه اخر هو انه يجوز عدم اياه طباع الامكان الذي
عن الازلية الدهرية وعدم اياه الامكان الاستعداد في عنها لكن يجوز
يكون الابار عن الازلية الدهرية من لوازم بعض المسيات الممكنة
فيها عن قبول الوجود الازلي الدهري دون البعض وذلك المسيات
الابنية الازلية الدهرية يكون الامكان الاستعدادي من لوازمها ايضا

واهميات الاخر الكافية في حصول الوجود نفس المكاتبات لم يكن انية عن
 الازلية الدورية فافهم ثم بعد تمهيد ما مهد في نظم الدليل ان حدوث الدر
 استثنى الانيات للحوادث الزمانية المتبقية بالامكان الاستعداد
 انما ملك انما لها ومناط وجوب سبق عدم الصرح على وجودها في الدر
 طباع الامكان بالذات العاخر عن قوة قبول الازلية فاذن كل ما يدل
 تحت طباع الامكان يجري عليه حكم حدوث الدر في بحسب سلطان سبق
 عدم الصرح عليه في الدر سبفا وبرا كما يجري عليه حكم حدوث الذات
 انما بحسب سلطان سبق عدم عليه في مرتبة الذات سبفا بالذات سبفا
 بالذات كذا حال في قبانه وقد عرفت محل في المعنى عليه ثم اوردها في
 تمسك بها على حدوث الدر في لو تم مقدما بالذات على ان طباع
 معلوليه انية عن القدم والازلية وفقره متوقف على تمهيد مقدمات
 قد مهد لها في قبانه فادعي اولها ان ما عنه الوجود لا يمكن ان يسمي في
 الغفل وانما يصح الارسام الذين لا لا يكون الوجود عين مهية وبين ذلك
 من سبلين احدهما انك قد استغنيت انك لا محالة ان الحفاظ اهمية
 ذاتياتها جميعا في اي نحو كان من احوال الوجود وتنبع ان يسلم انية عن
 انه وعن شئ من ذاتياته في طرف ما من الطرف وفي نحو ما من احوالي
 الوجود وكيف يكون الوجود والنظر من بطلان الحور حقيقته ومقدار
 مهية فاذا كان الوجود وراة اهمية صح ان يوجد تلك المهية وجود الارسام
 طلبا بالا لطباع ويسلم عن الوجود المعنى زيادة فاما اذا كان شئ مهية في بعضها

الوجود الذي في بين احوال وفاق الاعيان فيكون نسبة الوجود الاصل الى ذاته نسبة
الانسان الى ذات الانسان فليس في فجا را عقل و امره امكن ان يوجد الوجود
الذهني ولا النرم اما ان يسلم منه عن نفس و انبائه و ذاته و اما ان يفتل الوجود
الذهني و وجوده اما صلا عنيا و اما ان يكون الشيء بما هو موجود ذاتي موجودا اصليا
منفردا في بين الاعيان السبيل الثاني انه قد افتر في بقوه ان الوجود اما ^{على}
الشخص او مسادفه فالوجود في الاعيان هو شخص العني و الوجود في الذات
هو عين شخص الذهني لا غير فاذا صح لمهية الشيء وجود في الاعيان و مثل في الاذا
كان نفس منهية لا تمنع الشبهة بين الفرد بين العني و الذهني فكانت لا محالة
مهية كلية صالحة للحمل على ذلك الفرد و هذا انما يقصور فيما كان و راو الوجود
و الشخص و اما اذا كان الوجود الاصل في الاعيان هو نفس منهية لا غير فاول
لا يصح لمهية وجود في الذات ثم فرج على هذا ان امرئ العقلي و مرئ الوجود
متحدان فيما عني الوجود و قال في بيانه و مثل ما استبان لك من السملين
استبين انه لا انما يفتح امرئ العقلي للذات و انما ليس الذات العنية و ذات
الاصل في بين الاعيان هو لعنية جوهر نفسها و مرئيه ذاتها من حيث هي اما اذا
كانت مرئيه الذات بما هي هي الوجود في حاق الاعيان كانت امرئ العقلي
بحسب نفس منهية الذات اخف من حيث نفسها امرئيه هي بعينها الوجود
في بين احوال و انفراد في حاق الاعيان فالمرئيه العقلي و الهونية العينية بال
واحد على خلاف ذلك كليها حيث يكون الوجود ز اير اعلى المهية فدان اصلا
من كميات الاصول التي هي اركان علم ما فوق الطبيعة و انت لا يدعي

عليك الذي يلزم من السبلين انتهاء امرته العقلية في ذاتها عما الوجود
لا يكون المرتبة العقلية والهوئية واحدة بل يرا العن في الالوام الظلمانية
من غنة الوجود في الواجب والزيادة في الممكن فتارة يقول ان مصدر
الموجودية في الوجود نفس ذاته من دون حنفية نفسية ودعائية والمطابق
في الممكن نفس الذات من دون حنفية زائدة نفسية لكن مع حنفية
خارجية عن المصادق وقد علمت ان الغنية والزيادة بهذا الوجه غير صالحين
بوتوع الشراخ وتارة يقول بلاك اشراج الوجود من اية ذات كان ومهية
كانت وسائط ومعياره ارتباط ملك الذات بالمهية بالموجود نفس ذاته
ارتباط الصدور والاستناد ولا مدخلية مخصوص منهية ما في اشراج الوجود
بل خصوص المهبات باسرها بلفاة الاعيار في ذلك مطلقا وانما يصح اشراج
الوجود منها بالاستناد الى عين الوجود الخفيض الذي هو الموجود الحق نفس
ذاته وحنفية الوجود بلاك هو محقق نفس لا محقق شيء وبين المشرع منه مطابق
الاشراج فرعان بين اثنين وهذا الباطنة يناقض ما ذكر سابقا فان ما ذكره
الى المطابق نفس الذات والكلمات يحتاج احسنه العقلية وقد حكم بها ان
المصادق الاستناد والمهية بلقاء قابل ثم انه قد ذكر اسم التقدم السبعة
في بيانها والذي بهم في المقام فله قال ومما ما العقلية فيه لا يجب
والا يفراد بين الفعل والسعد في طرف الوجود ودعاء الحصول ويخلف السعد
عن الفعل في ذلك الطرف بحسب بين الواقع لا بحسب خصوص امرته العقلية
والكلمات هي من مراتب نفس الامر وذلك نوعان مختلفان هما التقدم الزماني

والقديم السرمدي وهذه الانواع الاربعه اي بها النوعان والقديم بالشرط والمرتبه
لست هي باعتبار العلاقه الذاتية الارهاطية بين السابق والمتأخر بالافتقار
والاستناد اصلها ما يحسب العلاقه الذاتية الافتقارية بين القبل والبعده
بالافتقار والاستناد وانما التقديم والتأخر فيه بالافراد والتجلف والفرز والوجود
لكن لا في بين الواقع بل في خصوص امرئيه العقلية واعني به امرئيه ذات التقديم
ومرتبه ذات التأخر وليس هو الا التقديم الذاتي وذلك النوع ثلثه التقديم بالطبع
والقديم بالمهنيه والقديم بالعقلية السبب قد تحققت بما خفضناه لك ان مرتبه
الوجود ومرتبه عارضه اعني الوجوب وهو كمال الوجود والتقرر ومرتبه معروضه
اعني نفس المهنيه والتقرر والتجوهر بمفهومات متمايزه ومراتب مرتبه مختلفه
لا اعتبار بحسب الامر مشبه فاذا كانت كل واحد من مراتب الثلث ما فيه
التقديم كجبل لا محاله النوع ثلثه محصله وبعد تمهيد هذه المقدمات قال في نظم الدرر
ان من المنصرح ان تقديم ذات العلة لاسباب العلة اجماعا على الفاعلة على
ذات المعلول المجعول تقدم بالذات بحسب امرئيه العقلية من فطريات
العقول الصريحه والاوهام السنويه وعلة وعليه اجماع العقلاء وكافه والمعلول
لا يكون موجودا في مرتبه ذات العلة اجماعا اذ الوجود يصل الي ذات المعلول
من ذات العلة وانما يكون بين العلة والمعلول معنى في الوجود بحسب ذات المعلول
وحسب بين الاعيان فلا يحسب ذات العلة فالعالم الاكبر كجميع اجزاء نظام
الحمل في تأخر عن ذات البارئ بالفعال جل ذكره فمفيه واو من ان الوجود
الاصيل في نفس الاعيان عين مفيه البارئ الحق ولفظ حقيقه فالمرتبه العقلية

وحاق الوجود العيني ناك واحد موجودته سبحانه في حاق كنه الاعيان وبين خارج
الاول ان هي تعبا لمرتبة العقلية لذاته احقة من كل جهة فلو وجودته المتعاقبة
في حاق الاعيان وبين خارج في العالم الربوبي يتميز له ذات الانسان او مرتبة العقل
من حيث هي في عالم الامكان فاذا اخرج العالم عن المرتبة العقلية لذاته احقة جل
سلطانه ماخر معلونه هو بعينه التاخر الانفكاكي عنه سبحانه بحججه سبحانه في
حاق الاعيان الاعيان ونقدمه جل ذكره على المعالم تقدمها بالعلنية بحججه سبحانه
هو بعينه التقدم الانفرادي في بين الاعيان وكذلك القول هناك في التقدم
بالمهنية بل التقدم بالذات مطلقا فاذا التاخر بالذات عن الباري الحق
الاول سبحانه مطلقا سواء كان ما جزاء بالمعلونه ام ما خرا بالمهنية ام ما خرا
بالطبع يرجع الي التاخر الانفكاكي الذي هو تقدمه جل ذكره بالذات مطلقا سواء
كان تقدمها بالعلنية او تقدمها بالمهنية او تقدمها بالطبع يرجع الي التقدم الانفرادي
السردي بهذا الكلام في القباب ونحو البيان توهم لدل على تقدم الباري عز وجل
على الممكنات بامر تقدمه الانفكاكي بحسب الواقع وان التقدم لا يكون
بمعلولا كما ادعى الامام الهمام الرزوي يارج واما ان هذا التقدم بل لا يخلل منتهى
الامتداد وان التقدم على الممكنات بامر تقدمه او اجدا فغير لازم من هذه المقدمة
على لا بد ان السعيان بالتقدمات هموصلة مسرعة التي تكلف من خرق نفسها من
قبل ثم هذا الدليل منقوص بانه لو تم مقدما له دل على ان كل علته شخصته نامته او
نامته بحسب وجودها في نفسه تقدمها الانفكاكي على معلولا انها فانها
زمانته بحسب الانفكاك زمانا وان كانت دهرية بحسب الانفكاك في الدهرية وال

الأشخاص بما هي أشخاص موجودة لا يمكن أن توجد بالوجود الذاتي إلا ربما
بحرمان السبيلين اللذين ذكرهما الأمانة استحالة الوجود الذاتي بما عني به الوجود
الأصيل الاستخاض مرتبة عقلية تسمى مرتبة الوجود في الأعيان تختلف
مرتبتها الفعلية عن معلولاتها واجب حكم الفعلية ومرتبتها بما عنيها الشخص
العقلي فوجب تخلف الشخص العقلي بما هو شخص عقلي في الوجود في تقديره
ما ادعيا وحل دليله أن التفكاك في التقدم العلي والافني التقدم الطبعي
والافني التقدم بالمهنية وانما ملاك هذا هذه المنوعة ومناط التباينات
التي يارها التباعية وليس بينها التفكاك مرتبة لمرتبة المعلوم والوجود
عن مرتبة العلة لأن هذه التفكاك انما في الأعيان اذ في الأذمان
وكلها باطلان اما الاول فلأن التزام العلل مع المعلولات في الخارج
من دون التفكاك وتخلف أصلا كما هو معترف في الفرض اما الثاني فلأن
بجس التفكاك المعلوم عنها في الدين ولا محتمل يكون ما هو علة فارجا يكون علة
في الدين بل هو مضمور معلول ولا مضمور العلة فاذن لا يلزم إلا التفكاك
في الطرفين جميعا ومعنى قولهم أن المعلوم ليس في مرتبة العلة أن المعلوم
لا يجب لا يوجد من دون معنى لأن مرتبة المبتدع سلب الوجود في هذا
المرتبة عبارة عن سلب الوجود في مرتبة عدم البعنية كما يقال هذا الشيء
موجود في نفسه ويراد به أنه ليس بالعالني واذا تعرفت هذا فما سبيل
لك حمل أن تقدم الباري عز وجل على العالم انما هو بهذه التقديرات
عز وجل مبدع والعالم مارج ولا يلزم منه إلا التفكاك فحي يلزم ما دعه نعم انه

لو تم تأميد وبنى لزم ان لا يكون له سبحانه تقدم بالعلية وبالطبع حال المعية لان التقدم
بهذين الوجهين انما هو عند المعية بالعدم وانما وقع الوجود يدل بالعدم والمعية خبر
العلية ارتفاع ارتفاع التقدم مع ان العلة متقدمة على المعلول ثم انه قد صرح ان
تقدم الباري عز وجل تقدم سردي بالتقدم السردي نوع من التقدم بالعلة التقدم
بالطبع والتقدم بالذات وهذا كما ترى مخالف لما حقق في اقول انهم ان ملاك
الامر في التقدم بالطبع وباراية التاخر بالمعلولية والتقدم بالمعية وباراية التاخر
بالمعية هو ان يكون بين ذاتي المتقدم والمتاخر ارتباط تعلقي وعلاقة عقلية تربط
تجسيدات التاخر على ذات المتقدم ترتيبا توفيقا وان هذه التقدّمات من خبر
التوقف الطباعي والارتباط الذاتي وهي مشاركة في الذا معنى التشارك
مشارك المتخلفات في طابع معنى عام لتوحيدها ولا لما حقق فيه الضم
من ان المعنى الصغير علة يوجب فوجب وهو التقدم بالعلة فانه يوجب للتقدم
والتاخر بما هما متقدم بالعلية وتاخر بالمعلولية ان يكونا النسبة معاني الوجود
في الزمان ولله هر جميعا ان كانا من الزمانات ادخلى الدهر فقط ان كانا من
العلية ليس هو سراني سواء كان التاخر بالمعلولية زمانيا او غير زاماني فالظن
اي ما في كلام هذا القائل من الاضطراب التناقص فصرار هذا عادة له منظم
منه بافتحاره وكبره على الراشدين في العلم والقائمين في الفهم والاعجاب
بنفسه في اخراج امثال هذا المعلطة وخرقه سبحانه هذه السقطة وترويه هذه
الشعرات وتروج هذه الزنوف بالتدليبات حرم السجانية عليه طبيا العلوم
المعلوم الوجه منه للمعرج سموات الله فقي والسابرين بالطارهم اراضي

التحقيق لم يحف عليهم وفيه ولا باب عنهم حفيه والعه المنعان وعليه التكاليف و
اذ قد بلغ هذا النصاب فليرجع الي ما كنا فيه قال الشيخ في التعليقات اه لا بد
هذا الكلام الاعلى الامن الموجودات ما هو غير زباني وبها تنسب الي الزباني
والزبانيات غير زبانية وسببه لبعضها الي بعض ولا يدل علي ان نه سببه
بالقبله علي ان نه السببه بالقبله او السببه حفي تفصح التايد علي بوث
احد وث في دعاء الدم من دون ملاحظه امتداد بان العلة التامة
اه قريب جدا مما اورده الشرح المحقق قدس سره وتحقيق المقام ان لم يمكن
وجود ازا ادا هذا المحقق لا يتوقف علي زيادة الوجود بل ان يقال بان لغير
ذات ذات الممكن لما كان من غيره فاذا قطع النظر عن غيره كان مسلوب
التفريق في ذاته علي طرفه ففي المفيد هذا السلب بالذات والحاصل
ان بسلب التفريقين احدهما سلب التفريق في الواقع وهذا غير مجامع
مع التفريق وبعض الممكن من جهة عدم علته والنحو الاخر سلب التفريق في
ذاته وهذا ينافي التفريق عن الغير بل بجامع فهذا السلب مقدم بالذات
وحسب الاشكال وهو كما معدوم المطلق المعدوم المطلق ليس له بوث
لا في الخارج ولا في الذهن والا لا يكون معدوما مطلقا وهذا السلب انفي
بوث والا لا يكون سلبا محضا لا يشمل اصلا ما عرفت ان هذا المعدوم
اه كون تقدم هذا المعدوم وراي التفديات المشهورة ليصلح واقعا للزوم
لطلال بساط العلة ايتامته لا لما اورده الشرح المحقق قدس سره لان
حاصل ايراده ان تقدم علي وجود كل ممكن بالذات مشكل لان المتقدم

بالذات بجامع وجودها خروجه يلزم ان لا يصح في الممكن القديم مع كونه
ذاتيا عندهم وهذا لا يندفع بدخول هذا التقدم في الانقسام المشهورة وخروجه
عننا نعم نبتغ هذا بما ذكر ان العدم المتقدم على الممكن العدم في الزمنية وهذا لازم
لكل ممكن غير متناف للوجود ولا الاستمرار لا يخفى ان نفس حدوث الذاتي
ينتهى السبوتية بعينه لعله اراد بهذا التحقافية الوجود سلبه عن مرتبة الازلية
فالانام رح قد تبين في شرح الاشارات لا التحقافية الوجود بقوله
فرانه واراد بالتحقاق الوجود المتيقن وجوب الوجود له ولو بالعلم فانه
لم يقيد به بقية فالظاهر المراد بالتحقاق محسب الايراد حاصل ان الوجود في قسم
الامر والعدم فيه من الغير فعند الافراد لا يكون شيئا فلا يكون له تحقاق
في حد ذاته فهذا السلب سلب المفيد السابق على الوجود هملت من الغير
فقد ثبت تقدم نحو من التقدم وهو سلب الوجود المفيد على الوجود وجوبه
وهو حدوث الذاتي وحسب الاشكال لان الكلام في حدوث الحقيقة
اه المعبر في حدوث الحقيق محض الحصول بعد العدم وفي حدوث الاصاغي
هو مع الاضافته الي الغير كذا في الحال شبه فالحدوث الاصاغي مسبوقه
الموجود بالعدم المقارن لوجود ما غير حدوثه بالقياس اليه لان الاطلاق
عادة اه هذا عجيب جدا لان هذا الاطلاق شائع كثير ومصرح في كلامهم
هذا بحسب الضم والافالم رده هذا على منوال كلام المصريح والافندي فرسية جلته
على ان المراد في الدليل الامكان الذاتي لعله اراد بالقادر المؤثر من
ذات الخاص واردة العام والافنديا في من احدا رجاء الامكان الي صحتها

ما يتر الفاعل المختار والمراد بالقدرة صحة التأثير اهـ هذا البصر من ذلك القيل والاولى
ان يراد بالقدرة التأثير لصح قول الشافعي قدس سره وهو صحيح اقتدار الفاعل
ولا يراد ما اشار اليه بقوله ولا يصح الترفي من القدرة الى محتمل اهـ ثم ذلك الفصل
احتمال لامكانه اهـ كون احتمال الامكان الاستعدادي هو مادة ظاهر لان مادة
ما فيه الاستعداد واما كونه مادة اولي فقط فغير ظاهر وحصر قابلية امتداد ذلك
فبينما البصر غير ظاهر رحمه الله تعالى المراد بهذه الامكان الذي يستدل على
وجود محله هو الامكان الاستعدادي اهـ وعلى هذا فلا بد من اثبات الامكان الاستعدادي
ودونه خبط افتراء ثم حمل الامكان على الامكان الاستعدادي بانه كلمات
الشيخ وغيره من روافد الفلاسفة لكن دفعوا الحركة في الاستعداد وقوله
الشدة والضعف اهـ قد استدل على وجود الاستعداد بوجوه الاول انه يقع
فيه الحركة فان مادة سواد كانت بيضاء اولي او غير ذلك لظننه مثلا شقيل
من الاستعداد البعيد الى النبي القريب البنية ونحوها وما يقع فيه الحركة
موجود الثاني ان الاستعداد قابل للشدة والضعف وما شأن ذلك
موجود وكل الدليلين لا يحفي ضعفها والحق ان امكن احوادث فيه صلوح
الوجود لعدم هذا العدم قد يوجد في زمان طويل وقد يوجد في زمان قصير
فهذا الصلوح بعد العدم امكان استعدادي فان كان الصلوح بعد العدم الطويل
فاستعدادي بعيد وان كان بعد العدم القصير فاستعداد قريب ولا ينظم هذا
الصلوح لعدم العدم الوجود مادة على زعمهم ما زعموا ان بها كينونية مفترية
للشيء من العدم الى الوجود قابلة للشدة والضعف واثباته غير جدا ذلك

المجموع بحيث يحدث جميع اجزائه فالحوادث امرية الوجوده معا منصور
على نحوين ولو تخففت لكانت على احد النحوس وهو ان يحدث عند حدوث
احداث المفروض او لا معالا على سبيل التعاقب وكذا ان حوادث التعاقبية
منصور على وجهين ولو تخففت لكانت على احد الوجهين وهو ان يكون عللا
اعدا معا للاحقه ايضا لا يجب داما فقط والا يلزم وجود العلول بدون
اعلة لذاتي اما ثبته برؤية ان ازلية الامكان لا استلزم امكان الازلية اه
نفع ان مجموع الحوادث لا يتوقف على شرط اخر فمجرد ان يكون علته القدم
ولا يكون ازليا لا متاع الازلية عليه هذا ونفيه انه على هذا بلغوا سلسلة من السنين
وبقي ان يقال لا حاجة في حاقه في وجود احداث اي شرط ومجرد ان يكون
علته الثابتة قديمة والاستحالة الازلية على احداث لم يوجد احداث في الازل
فتدبر وان ذلك احداث داخل في المجموع اه ايراد ان هو ان المجموع
متوقف على شرط رابده وهذا الشرط ليس داخل في المجموع لان بدو
المجموع شرطه احداث لا مجموع الشرط مطلقا اي شرط كان متاملا
وان ذلك احداث اه ايراد ان ثبوت نفيها سلم ان الشرط
احداث جزء ولا استحالة فيه لان الشرطية والتقدم لا يتا في انجزية
الاولي جوابه لمطلانه على ما سياتي اه يعني ان الاول ان يكتفي به وذلك
ان يبين بوجه هو ان مجموع الشرط مجموع الحوادث فلا يرتبط بالقديم
الا شرط احداث يكون متراط لكل من احاده والا لزم التعلق والكلام
فيه كالكلام في الشرطية ايضا وفيه هذا الشرط داخل لانه شرط

الحادث المفروض بواسطة فليكون شرطاً لنفسه ثم كلام المصريح ولذا قال فالاول
ولم يقل فالصواب فيه ان المحض هو مجموع نفس الحوادث اي يعني
ان هذه الشروط احادته علل حصول بواسطتها الايجاب من القديم طلباً
بفهمها اختصاص بالحوادث فلا يحتاج في اختصاصها الى محصل مخصوص
مختص بكل وضع استعداد في المادة اهـ فيه ان هذا ممنوع لم لا يجوز ان
يكون كل وضع معد الايجاب الفاعل القديم احادث من دون مادة ^{استعداد}
ومن ادعى فعلية البيان قد برز ^{والثالث} حركة المادة العنصرية قبل الاستعداد
اهـ اعلم ان وتبليغ المقام على حدوث الحوادث موقوف على الحركة انما يلزم
منه لو لم يكن تلك الحركة الغير المشابهة غير مستفهمه ارادته الحركة حركة المادة
في الاستعداد غير لازم ولا بد له من بيان متناف و قد مر مقالات
الفلاسفة في ربط احداث بالقديم بالامر يد ولا يظهر منه ما حله حركة المادة
في الاستعداد ^{وان} في غير الحركات الثلث بكليتها اهـ هذا بظاهرة فاسد
العلية المنفية هي العلة الوجودية فلو كانت الثانية علة لبقاء الاولى كانت علة
لوجوده ايضا والذي يظهر من كلامهم ان هذا ثلث سلاسل سلسلة التجهيزات
انجزية وسلسلة الارادة انجزية وسلسلة الحركات انجزية والتسلسل الاول
علة للثانية والثانية علة للثالثة الاول بوجه غير انفيه كما مر وعمل بهما هو
المراد لكنه تسامح في العبارة ^{فهم} نفعي ان هذا الاستعداد لا مبني على نفي
الاختيار اهـ فيه دفع لما اورد الفلاسفة لا يقولون اختيارا بارادتي عز وجل
وانما يقولون ان ارادته عين ذاته وموجب لوجوب ذات الاشياء وانما يخلف

لفقدان شرط من شروط وحاصل الذفع ان هذا الاستدلال مبني على نفس ^{اختيار}
الذي ذهب اليه الاشارة اليه ومن قبل مع ياله وما عليه اللهم ان
يقال تعلق الارادة لا يحتاج الي المرح اه فيه انه ان كان تعلق الارادة
من لوازم القديم فلا يمكن بالنظر الي الذات القديمة تعلقها بالوجود الا في
ملازم العجز عن بعض الممكنات العبادي له ولا محض عنه الا بالقول باستحالة
انحار الوجودات سوى هذا النوع حادث فندم امكان تعلق بها الاستحالة
ليس في شيء من العجز قال في الحاشية وجه التامل ان الكلام في القول بالا
بالمعنى الذي انشؤه والتفصيل ان التعلق القديم ان كان نفس الارادة لازم
الايجاب مع الاختيار وكونه كان تعلق قديم اخر وذلك التعلق تعلق قديم اخر
وبكذا الي غير البيان يلزم الايجاب بعد الاختيار واما حدوث التعلق
بحدوث تعلق متعلق به وجود في حدوث تعلق اخر وبكذا الي غير البيان
كما نسب الي المعنوية وهو قول ردي كما ذكر في محو شي الساقية ووجه
حدوث هذه التعلقات على سبيل التعاقب على سبيل الاجتماع مع الـ
على تقدير التعاقب بحري في التطبيق وان كانت امور الاعيان به باعيار
وراء الاجتماع في الزمان انتهى وقدم الكلام فيه بتمامه واما اجزاء التطبيق
في حفاء لان ما يقع الاثر اعية والتسلسل بينها منقطع باقطاع الاعيان
امل فيه قال الشرح المحقق قدس سره ومنهم من قال ان الامكان الذاتي
استدل به لاجوده في الخارج بذاته هذا هو المطلق للكلام فان كلام
الشيخ في كسبه كاشفاه والنجاة والاشارات نص على ان المراد الامكان

الذاتي ولتذكر بعض كلام الشيخ في تقرير الحجة قال الشيخ في النجاة بعد ان اثبت
ان الكاين قبل كونه ممكن الوجود فاذا ان كان ممسح الوجود في ذاته لم
يكن الشيء وبعد ان اثبت ان الامكان الكاين غير انذارا لفاعل عليه
فاذا انقرض هذا فاما نقول ان نقول ان كل حادث فانه قبل حدوثه اما ان
يكون في نفسه ممكنا ان يوجد او محالا ان يوجد والمحال ان يوجد لا يوجد
الممكن ان يوجد قد سبفه امكان وجوده فلا يخلو امكان وجوده ان يكون معنى
معدوما او معنى موجودا او محالا ان يكون معنى معدوما والا فم سبفه امكان وجوده
فهو اذن معنى موجود وكل معنى موجود فاما قائم لافي موضوع او قائم في موضوع
كل ما هو قائم لافي موضوع فله وجود حاض لا محسب ان يكون مضافا وامكان الوجود
انما هو بالانسانية الي ما هو امكان وجوده فليس امكان الوجود جوهرا لافي موضوع
فهو اذن معنى في موضوع وعارض لمن ضوع ونحن نسلم امكان الوجود قوة
الوجود وليس حاملة قوة الوجود الذي فيه قوة وجود الشيء موضوعا وهو يواداة
وغير ذلك فاذا كل حادث فقد تقدمه امادة انتهى وهذا التقرير الحق ويظهر منه
ان القوة والامكان الذاتي شيء واحد وانما التغاير بالاعتبار وسببه في انباء
الكلام ان شاء الله تعالى وقد بينا الشيخ الحجة على ان الامكان معنى موجود لذاته
الامام رح الكلام في شرح الاشارات عليه وان لم يفرض الشيخ في الاشارة
بوجوده انما اعترض الامام رح على الدليل بانواع شي الاول ان الحادث قبل
وجوده لا شيء محض وفيه صرف فلا يصح شي فلا يصح عليه قبل وجوده احكم بانه
ممكن واجاب النصير الطوسي بان هذا صبط منه لفيقه عدم التميز بين الاعتبار

العقلية والامور الخارجية ونحن ان هذا منطبق مع الطوسي فان الاحكام الاسماوية مطلقة
سواء كانت مادية عقلية او اعتبارات عقلية نسبة الى شئ في الموضوع حاصل
ايرادة ان الحكم بالامكان لا يصح على شئ بالاعتبار الوجودي بان وجوده هذا لم يكن
ضروريا وباقبل الوجود فلا يصح حكم الاحكام اجاب المحال بان ان ارد ان يحاد
تقبل وجوده ففي ضرورة لا شئ محض في العقل فهو ممنوع وان اراد انه لا شئ
محض فممكن لكن لا يلزم منه ان لا يصح عليه بالامكان ح وهذا هو عدم بررانه اذا
صح الحكم بالامكان بالنظر الى الشئ العقلية نظر الاستدلال بثبوت الامكان
قبل وجود المادة فتدبر ونحن في الجواب الحكم بالامكان باحداث ضرورية التكلف
لا يلزم سقطه لا يكلف للجواب عنه وعدم نسبة احدث قبل وجوده
انما يقضي عدم صحته قيام الامكان باحداث لا بائدة فهذا البعد الاستدلال
الثاني مع ان الامكان صفة بنونية ويسندل على بطلانه بامور الاول لو كان
صفة بنونية فاما واجبات ممكن او ممكنة واثبات محال بالضرورة وكذا الاول
لان صفة الممكن لا يكون واجبة وعلى اثنان يلزم التسلسل الثاني
ان الامكان لو كان صفة بنونية فاما محال في احدث المعدم ووجه بالضرورة
هو في غيره ومحال ان تقوم صفة شئ بغيره اثنان ان الامكان صفة اضافية
عارضة لصفة الشئ بالنظر الى وجوده فلو كان موجودا لكان شرط ثبوت بنوته
والوجود فلزم ان يقدم وجود احدث على امكانه واجاب بغير الطوسي
الاول بان الامكان اعتبار عقلي متعلق بشئ خارجي فمن حيث لطفه بالشئ
الخارجي ليس موجود بل هو مكان وجوده في الخارج والتعلق بذلك الشئ يدل على وجوده

ذلك الشيء في الخارج وهو موضوعه ومن كونه قائما بالفعل موجودا في الخارج لا يمكن
اخر غير العقل وينقطع التسلسل بانقطاع الاعتبارات واجاب عن الثاني بان
امكان الشيء قبل وجوده حال في موضوعه فان معناه كون ذلك الشيء في
موضوعه بالقوة وهو وصف للموضوع من حيث هو معنى وصفه للشيء من حيث هو بالقياس
اليه قبا للاعتبار الاول يكون كعرض في موضوع وبالاعتبار الثاني كإضافة
لمضاف اليه ولما لم يكن وجود هذا الشيء الا في غيره لم يمنع ان يفهم بكيفية انضمام
بذلك الغير واجاب عن الثالث انه من حيث كونه صفة إضافية مستندة
بوجود المضافين لكن بلفظه بينهما في العقل ولا يجب ذلك لغيرهما عليه
في الخارج لكنه من حيث علق موضوعه به الثانيين في العقل بامر وجودي في
الخارج ليس يدعي لا بحاله موضوعا موجودا في الخارج كما مضى في التقديم قال
الحاكم ان هذه الاجوبة كلها غير موجبة لان المطلوب من الدلائل الثلاثة
كون الامكان غير موجود في الخارج وحاصل هذه الاجوبة انه امر اعتيادي فلا
يصح الجواب بهذه الوجوه الحق ان الحاكم تعمق في تقرير الاجوبة بل حاصل
اجواب الاول ان المراد هو وجوده الامكان انه متحقق في نفس الامر وسبب
سلبها محض امتناع والعدم وهذا القدر من الموجودية يكتفي في الاستدلال
لان الامكان صفة ثانية في نفس الامر وكل صفة ثانية في نفس الامر فلا بد من
مصادق له متحقق اذ لا لا يمكن موجودا بنفسه ولا بمصدقه يكون متفصلا
واحداثا لعدمه لا يجمع مصداقاه فلا بد من امر اخر موجود يكون مصداقا له
ويكون هذا الامكان عارضا له هذا هو المراد بقوله وتعلقه بذلك الشيء ولا يلزم

التسلسل الا بالنظر الى عرَض الامكان له بالنظر الى وجوده في الزمن وهذا
 متوقف على اعتبار العقل بالتسلسل منقطع بانقطاع الاعتبار ثم لما كان
 الاستدلال الثاني على عدمية الامكان لما كان انكسالا واردا على كل
 من موجودية الامكان في الخارج ومن كونه صفة عقلية ثمانية في نفس الامر لان
 الاحداث المبدوم غير صالح لنبوت الصفة الواقعة وكونه مصداق وصفة
 الشيء لا يقوم بغيره سواء كانت عقلية او عينية وجه الثبات اما الاجابة
 عن الثاني استقلا لا وان كان استدلاله على الطال موجودية الامكان
 فيمنع بالنظر في معنى الوجودية وعنايه النبوت النفس الامر في حاصل
 الاجابة ان مصداقه بما في هذا الامكان باعتبار ان هذا الامكان وجود
 شيء فهذا الامكان باعتبار صفة المادة فلا بعد في قيامه وكان استدلاله
 الثالث ايراد واردا على كل تقدير ولذا تعرض جوابه عن نقله وحاصله
 ان الامكان صفة بين امكنة والوجود لانه كيفية النسبية لكنه اضافت شيئا
 وبين الوجود الثالث لها في الخارج لانه ليس كيفية للنسبية العقلية بل
 بل في تصور امكنة والوجود لكن لا بد من مصداق في الخارج هذا تقرير كلام الطوسي
 وخلاصة الدليل ان الامكان صفة نبوتية اي متحققة في نفس الامر وليس
 لاشياء محضا مثل العدم والامتناع وليس عبارة عن سلب ضرورة وجود
 وعدمه سلبا سبطا حتى يصح صدقه على الاشياء المحض والالزام ان يكون
 المشعات ممكنة لان مفهوم ضروري الوجود ضروري مسلوبان عنها
 لان الايجاب جوده الموضوع بل هو عن سلب ضرورة النسبية النبوتية

والنسبة السالبة حتى يرجع الى عقد من موجبة وسالبة ويكون ^{البسبيل} فان
الممكن ان بسبب الضرورة حكائية عن صلوح مهية للوجود العدم فالامكان
ح صفة حالته عن صفة ثابته في نفس الامر وهذا ضروري واذا كان الا
مكان صفة ثبوتية بهذا الوجه فلا بد من مصداق في نفس الامر ومصداقه
ذات احداث لانه حال القدم لا شيء محض فلا بد من مصداق اخر
يكون حافظا لواقعته امکان احداث واذا كان مصداقا امکان شي
امر مغاير فيكون هذا الامكان صفة له فيرجع حاصله ان هذا الشيء يمكن ان
يوجد له احداث فلا جرم يكون وجود احداث متشابها له ويكون الوجود
ار الطبا باحد الوجود من الانساب اما بان يكون محلا للحدث فمخرج
الامكان امكانه لان يوجد فيه احداث واما بان يكون جزء للحدث ويكون
عبارة عنه وعن شيء اخر ويرجع الامكان ج امكانه لان حاله شيء
اخر فيصير المخرج نفس احداث واما بان يكون متعلقا به نوعا اخر من ^{العين}
فيكون مرجعه ان ذلك شيء ان يتعلق بوجود احداث به كافي البدي و
النفس وهذا الامكان بما انه صفة لهذا الشيء ومنسج منه لسيمة قوة واستعداد
او هذا الشيء لسيمة مادة ومن حيث ان العقل يصف به احداث امکان
والى فالقوة والامكان الذاتي يجدان بالغات متغايران بالا اعتبار
فقد لمعنى قول الشيخ ونحن لسيمة امکان الوجود قوة الوجود واذ لمع تفسير
الدليل الى هذا المصناب اندفع الابرادات الموردة في هذا المقام
فتدبر واندفع ايضا الابراد الثالث الامام ورج وهو النفس بالعقول والنفس

بالنقوس غفلة منه ووجه انزفاع التخصيص بالعقول ان العقول قد رتبته عندهم ممكن
مصادق المكانيات انفسها لكن بقي بها كلام هو ان الدليل مبنى على ان الواحد
قبل الوجود لا شيء محض وانت قد عرفت ان الوجود مبدأ الا ان اردت قد عرفت
ان الموجودات كلها ثمانية في علم الله تعالى وعز وجل من دون ترتيب الا ان اردت
الاشياء ثمانية غير موجودة وهي هذا النوع من مصداقات الامكان فهي ممكنة
ان يوجد بصير مبداء الا ان امكن الفلاسفة بل المفيد بالنظر كافيه الاثر في
معمول بدنه عدم يثبت الاشياء بهذا الوجه ثم فوق هذا الكلام اخر هو ان هناك
حقيقان حقيقي واجبة وحقيقة ممكنة ويجوز ان يكون هذه الحقيقه الامكانية
حقيقه الامكانية حقيقه بالذات منكرة بالنعيات وهذه الحقيقه الامكانية مصداق
لامكانيات الممكنات فهي ممكنة لان يوجد ما يحاكيه وتعين بانواع النعيات
خبرية وكلية فهذه الحقيقه باعتبارها بالسياروي المادة باعتبارها بالحدوث على
طور النطق نقول انواع المصيات كلها قد رتبته عندهم وهي موجودة بوجودها
وانما احداث فيما يحدث النعيات ودون احداث فيجوز ان يكون مصداق
امكانيات الحوادث هذه احداث فيرجع امكان الحوادث امكان حقيقا
لان تعين بهذه النعيات وبصير انفعالاتها واما لا تحتاج الى مادة متغيرة
فتأمل وقد وقع في بعض الرسائل وجو اشياء نوع من الاطباء وانظرنا
بها على المحض الكلام والاعاني من المفضل المنعام **وله** واما امة فلو
اه وقال الحجبين واحد هو الاستدلال بالتقدم والتأخر لا تفكك بين
وكون الفعلية والبعدية عارضين لغير الزمان بالعرض اه الظاهر من كلامهم

انهم يثبتون في غير اجزاء الزمان بواسطة الزمان وسطا في العود في كسب الاستدلالهم
لا شطرنج عليه كما سطر عن قريب حاصل التفرع ان السؤال يلزم شغل اللغز وبهذا
يذبح ما قبل ان القطع السؤال يلزم بدل على نفس الواسطة في الاثبات والمقصود
نفس الواسطة في العود والنبوت واما لفعال ان القطع السؤال عند
الزمان ممنوع بل الانقطاع انما يكون اذا قيد توصيف التقديم اي المقدم بما هو مقدم
وانما يتم لو انقطع السؤال لطلب عليه المقدم لقصور جزم من معهما مع قطع النظر عن التقدم
وهو ممنوع فتأمل فيه بدل على تحضيض احدهما الواسطين فيه إشارة الى ان الدليل
لا يدل على نبوت الواسطة في العود في غير الزمان لان نبوت الواسطة في النبوت
ومدعاهم ذلك لا ينداكذا ما يستدل به في المشهور بان غير اجزاء الزمان قد يكون مع
وقد يكون قبل وقد يكون فالضلية والبعديية ليس غير اجزاء الزمان بالذات واما
الزمان فلا يجوز فيه ان يصير المتقدم متأخرا ولا ان يصير المتأخر متقدما فالقديم
والمتأخر لا اجزاء الزمان بالذات وهذا ايضا لا يرك على ثبوت الواسطة في العود
في غير اجزاء الزمان فانه من اجاب ان يكون في غير اجزاء الزمان وسطا في
نبوت الضلية فاذا تحقق هذه الواسطة مثبت التقدم ولو ان اسقى انفس التقدم
فانهم والتحضيض انه ان ارادوا للضلية والبعديية اراه اعلم ان الضلية والبعديية
معان مصداقية ومصاديق لا متراعما فمعها المصداقية اضافات ومضادات
نفس حقيعية الزمان على تقدير ان يكون غير الزمان معرضا لهما بالعرض فان
اريد بالعرض عرض يدين الاضافتين معرضا بالذات نفس اجزاء الزمان
وغير معرض بالعرض ولان اريد عرض مصداقها فلما قال ان معرضها الحركة

الملك الذي يجوز للزمان بالذات ثم الحصار المصداقية في اجزاء الزمان لم
مشت بعد ثم على القول بالام مصداق التقديم والتأخر نفس اجزاء الزمان فان
الزمان مفق حقيقي متقدم ومتأخر من دون انقضاء اجزاء الكمال قوي صعب ان
لقد انجز التقديم اما بنفس حقيقه او لا ملزم لحقيقه او لا معارض لها وعلي
الاولين يلزم مخالفت اجزاء الزمان بالحقيقه وبإثبات الاتصال وعلى الثاني
فالامر العارض ممكن الزوال فليزم امكان تغيره اجزاء المتقدم متأخر او متماثل
متقدم ما هو خلف وجوابه ان تقدم اجزاء المتقدم الهويه وتأخر الهويه اما نصير
مخصوصه لما انها قبل او بعد فالقوله والبعديه من فئات الهويه بل نفس
الهويه فالسؤال في تقدمه من قبيل السؤال بان هذه الهويه لم صارت هذه الهويه
وهذا مستلزم جدا ثم رجع لبعض الاعلام في العوده الوثقى مقرر الالكال
بان الهويه عبارة عن اكنية والشخص وان كان التقدم لاجل المنيه عاد
السؤال المذكور وان كان لاجل الشخص الضامى او انشاعى او مباين
وعلى الثالث فمصدق هذا الانشاعى اما نفس المنيه او امر متضم او مباين
وعلى الاول عاد الى الاول وعلى الاخير عاد الى الاخير وعلى الاول
والثالث لا بد من تعدد الشخصيات حسب تعدد الاجزاء والآخر اذ غير
متساويه فالشخصيات غير متساويه فان كانت متفرقة متمازاة فالاجزاء الفكر كذلك
فيطل الاتصال وان كانت غير متفرقة بل موجودة في ضمن الفصل يلزم بها
متصل متضم او مباين يكون اجزاء متقدمه وتأخره بالذات فالكلام في هذا
الفصل كالكلام في متصل الاول وكذلك الى ثانيه هذا خلاصه الكلام وقطع

في بانيه مبلغا من الاطناب وانت قد عرفت سابقا ان الشخص ليس امر متما
والا فسرعا ولا ميانا بل النفس هي التي هي الوجودات نصيرها ما يتعدد فالحقيقة
الزمانية نصيرها من نصيبها ما يتشعب وديها مضادات للمقدم والتأخر وروح
يندفع الاشكال لكن لا يدل على هذا من القول بان نفس هي نصيرها في انحاء الوجود
متخلفه بالتقدم والتأخر وذا نحو من التشكيك وان لسم الاختلاف
بالقبلية والبعدي والفاك كين تشكيكا فبوجه سوال ابانته الفرق بين
الاختلاف بالشدّة والضعف والاختلاف بالمقدم والتأخر فالاول
لم يخرج في المتيه وما بال الثاني جاز فيها كما قد مر قد **ذكر** وان اريد بالقبلية
والبعدي عدم اجتماع القبل والبعده قد فرق بينهما بين معنى القبلية
والبعدي فجعل احد المعنيين عدم اجتماع القبل والبعدي فالحصول الزمان
واراد بالحصول الزماني الحصول الذي يصلح الاستمرار والاستمرار اي ما فيه
من الامتداد واللامتداد الحصول في جبره من اجزاء الزمان او طرف
منها والافلا يكون يمكن صدقهما على اجزاء الزمان فضلا عن ان يكون
وجعل المعنى الاخر عدم الاجتماع في الحصول الواقع من دون لحاظ امتداد
بأكمله على ما اتضاه من قول صاحب الاقنمين وقد عرفت من قبل
انه من الاباطيل . فما لا يعرض ان الاعم احداث وجوده اه كما هو
مذهب اهل التحقيق القائلين بحدوث العالم فذلك لان عدم احداث
وجوده لثابتان بحسب الواقع فلا تخمجان فيه بخلاف الحوادث فانه
لا ممانعة فيها يمكن اجتماعها كذا في الحاشية اعلم ان مذهب اهل التحقيق

ان العالم منساطر احداث قد وجد بعد العدم الصريح في الواقع وشم فيه ثم بعد
 عن الواقع ما بعد العدم الذي بطريق على احداث عدم واقعي كما ان العدم
 السابق عدم واقعي والعالم كله طرأ على قابل للضار عن الواقع اي طرأ ان العدم
 الصريح في حاق الواقع وقوع العدم الطاري موقع ولا يباين بنوهم الا منذ ادي
 الواقع والتقدمات والتأخرات الواقعة في العالم تقدمات العكاسية
 في حاق الواقع هذا هو التحقيق وساعد عليها لبدنه واما المحض في فقد ادي
 ان العالم حادث في حاق الواقع دفعه بعد العدم الصريح فيه وادعى ان التقدم
 الواقعي لا يعرض الا للعدم بحسب الواقع وهذا كل قول صاحب الالف المبين
 وقد عرفت ما فيه نعم انه لو عني اخضار الانصاف التقدم بالذات في العدم و
 لعل امر او الحصر الا في اي منتصف الوجود ^{صا} ولا فالباري عز وجل موصوف
 به بالذات وقد ادعى صاحب الالف المبين اخضار الانصاف في البار
 عز وجل والنظم ان هذا ايضا اصافي بالنظر الى الموجودات الاخر والا فاعدم
 الحملات طرأ منصفه به فتدبر ذلك ان تقرر هذا الوجه بانه لا يد منها
 اه هذا هو التفسير المشهور المذكور في الاشارات والفضيلة ان عدم احداث
 منتصف بالتقدم ووجوده منتصف بالتأخر مثل هذا ان التقدم والتأخر لا بد
 من موصوف بهما بالذات وليس الموصوف بالتقدم العدم بالذات فانه قد يكون
 بعد هو عدم ولا الفاعل فانه قد يكون مع ولا هو مع العدم فانه قد يكون
 هذا المجموع بعد فيها الموصوف بالذات بهما اسر اخر واد العدم والوجود
 الموصوف لا بد ان يكون ذا اجزاء فهو كم متصل للاح هذه التقدمات قد وجد

سائر

في الحركة المتصلة منها كم متصل غير الذات وهو الزمان واعتبر ض بانه ما ذا اريد
بالموصوف بالذات الموصوف بل او اسطر في العروض فسلم انه لا بد من
موصوف بالذات لكن هو العدم والوجود وبالجملة المتقدّمات والتأخرات
وقوله فانه قد يكون بعد وسو عدم فان سلم لكن لا ينافي امر عروضة بالذات
فان الوصف الذي بعرض بالذات للشي من دون واسطه في العروض
قد يكون عرضا مفارقا فقد ثبت وقد سفي وان اريد الموصوف من دون
واسطه في البتوت فلا تسلم انه لا بد من امر معرض بالذات بهذا المعنى
نعم لا بد من الواسطه في البتوت ولا يلزم ان يكون هذه الواسطه معرضا
للتقدم والتأخر فان الواسطه في بتوت الوصف قد لا تصف بالوصف
بذلك ان تقرير الدليل نمط اخر هو ان الاشياء منصفه بالتقدم والتأخر
بالضرورة فلا بد من موصوف بالذات معنى في الواسطه في العروض
واللازم وجودها بالذات من دون ما لا تعرض لهذه العروضات اما
وقعيات او متصلات والاول باطل لان التقدّمات والتأخرات
بعرض الاخرات والحركات المتصلة المدطّفة على اساقه المتصلة معرض
نحو امر متصل معين الثاني ثم هذا المتصل دون اجزاء فهو كم او منكم
وعلى الثاني فلا بد هناك من كم بالذات وعلى التقديرين منها كم متصل
بالذات ثم الاخرات الموصوفه بالتقدم والتأخر اما منصفه بها بالذات
من دون واسطه في البتوت او هناك واسطه في البتوت فالواسطه
في البتوت التقدم مجامع للتقدم والواسطه في بتوت التأخر مجامع التأخر

عزوذه وحسب وجود المعلوم عنده وجود العلته وانتفاع الحلف فالو كسده
 ان متعارفان وجودا ووسطا ان تقدم مع التقديم ووسطا التاخر معه ولا
 كنهما في الوجود فها موصوفان بالتقدم والتاخر والكلام في التاخر فها بالتقدم
 والتاخر عايد ولا متبسل فانك تبني الي امر موصوف بالتقدم والتاخر بالذات
 من دون واسطه في العروض والنبوت ولا يجوز ان يكون كسبه واحد على
 للتقدم والتاخر ويكون فاعلا متخارا وقد تعلق اردونه في الازل بتقدم البعض
 وتاخر البعض لان تلك امايت دي نسبه تعلقها الي تقدم هذا تاخر ذاك
 وتعلقها على فالتعلق باحد الوجهين رجحان من دون مرجح واما ان يكون تعلقه
 باحد الوجهين موزونا والتعلق بالوجه الاخر ممسعا فهذا الانتفاع الوجه الاخر
 في عدم امكان تقدم التاخر بحسب ذاته او مع امكانه انتفع تعلق الارادة
 والثاني قول بالعجز عن بعض امكانيات متعين الاول فاذن الحاديه الاجزاء
 كائنه في الانتصاف بالتقدم ولا مرس بعد اجعل والاخر فاذن قد ثبت
 ان منها حصفيه منفصله معروضه التقدم بالذات من دون واسطه في العروض
 والنبوت وهذه الحصفه اما عين الحركة او غير ذلك وليس يجوز ان يكون نفس
 الحركة والالكان المتحرك مفدار بهذا المقدار لان النسبه الذي يقوم
 به الالكم يكون مفدار به في غير الحركة ثم هذه الحصفه اما موجودة في الخارج
 بنفسها او تحتها والالكانت اخفرا غيبه وعلى الثاني فلا بد ان
 يكون هذا المنشأ غير فار بالذات لانه من القطر بان عدم صلوح الثاني
 منشأ بغير الفار بالذات فاذن منها حصفيه موجودة غير فار بالذات

معرضة للتقدم والتأخر بالذات بلا واسطة من الواسطين ثم هذه الحفصة
لما كانت منجذبة لا بد من تعلفها بالمادة لما قد مر غريب فاما انها فاع
بالمادة بالذات بواسطة امر كل شيء وعلى الاول يلزم ان متغير المادة
بها صيرورة تبادله ومقتضى بعضها بها وهو باطل فاذ بعين الثاني و
الاجور ان يكون الامر محال فيه هذه الحفصة امر افار او اللازم ان لا يتغير
شيء بدون قرار مقداره فهذا الامر غير قار والامر افار الذي يصلح
بالحكمة هذه الحفصة احركة او الكفر والندرجي من الحقول ليس الا هنا لم متصل
غير قار بالذات معرض للتقدم والتأخر بالذات مقدار للحركة وهو
من الزمان ولا بد من شيء منه على وجود احداث ليكون متخففا
فيه ومعرضا للقبلة بذاتية التغير في هذا المقام وهذا البيان ان ثم فاما يدل
على ان الزمان معرض للقبلة والتعدي بالذات ولا يدل على ان غيره
ليس معرضا بالذات ومن احاط ان يكون معرضا للقبلة امر مضل او
يكون غيره الصافي يكون تقدم العدم على احداث بالذات ولا في عرض
القبلية والتعدي الى زمان بل يجوز ان يكون الزمان على تقدير وجوده
مستويا بالعدم ويكون هذا العدم متقدما في حاق نفس الامر بالذات
ويكون مستمرا ويحتمل ان تمتد يكون العدم مستمرا فيه ولا يلزم ان
يكون العدم واقعا في زمان كما زعموا وتوهم هذا الامتداد لتوهم الامتداد
المعالم فوق المحدود بان قال الشيخ وغيره انه يمكن ان يفرض هناك
حركة في امتداد العدم فليزوم وجود الزمان نفسه ان المكان احركة توهم

اما بایزم منه امکان الزمان لا و خوده غایبه مافی الباب انه تحلیل تو نیم زاده
مقداره علی هذا المقدار ان وجود ولا ان خبر فیه

نفت غام شد بر و رجوع بهر شمس دی ایچ شمس ایچری بودت سه بهر نام شدند

قاربا من ملل جند بن غاب

که خطای رفت با شد در غاب

